

中国佛教百科全书

赖永海 主编

历史卷

上海古籍出版社

中国佛教百科全书



历史卷

潘桂明　董　群
麻天祥　著

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国佛教百科全书·历史卷/潘桂明,董群,麻天祥著.—上海:上海古籍出版社,2000.12
ISBN 7—5325—2826—X

Ⅰ.中... Ⅱ.①潘...②董... Ⅲ.①佛教-中国-百科全书②佛教史-中国 Ⅳ.B94-61

中国版本图书馆CIP数据核字(2000)第59682号

中国佛教百科全书
历史卷
潘桂明 董 群 麻天祥 著
上海古籍出版社出版
(上海瑞金二路272号)
新华书店上海发行所发行 上海古籍印刷厂印刷
开本850×1156 1/32 印张14.75 插页5 字数352,000
2000年12月第1版 2000年12月第1次印刷
印数:1——6,000

ISBN 7—5325—2826—X
B·323 定价:30.50元

《中国佛教百科全书》编辑委员会

总　　序

佛法广大，号称八万四千法门；经典浩瀚，总有三藏十二部之众。这是一份极可宝贵的人类遗产和精神财富。随着人们对其宗教、文化乃至社会价值认识的不断深入，时下学佛者日多。然而，面对八万四千法门，究竟应该从何而入？浩如烟海的经典宝藏，又如何才能真正做到开卷有益？初学有得者，怎样才能循序渐进、更上一层楼？素有研究者，又如何广开思路、进一步发掘佛教的文化、社会价值，为净化人的心灵、创建时代的精神文明做贡献？凡此种种，《中国佛教百科全书》将试图做出力所能及的努力。

佛教经典浩繁、义理精深，《经典卷》对所有重要佛教经典的结集、分类及各部经典的撰译者、基本思想及其在佛教史上的地位等进行简明扼要的介绍与评释，让你一目了然，阅藏知津；《教义卷》则对整个佛教基本教义的形成、思想意蕴和哲学内涵等分门别类地进行了深入浅出的阐析与评述，使人们对佛教义理的思想内容和哲学意蕴有一个较为全面、清晰的了解。

佛教源远流长，宗派繁多，《历史卷》对佛教传入中国后的历史发展及这种发展的社会历史根据、思想文化背景等进行了线条清晰而又资料翔实的梳理与剖析，以有限的篇幅展现了中国佛教的历史衍变和发展大势；《宗派卷》则对中国佛教史上从魏晋南北朝般若学的“六家七宗”到隋唐佛教的四大宗教各自的思想渊源、学

术传承、基本义理以及各派之间的相互联系及此消彼长等,进行了颇为深入的论述与辨析,一展隋唐佛学盛世之风采。

中国佛教,自汉魏至明清,高僧辈出,代有其人,《人物卷》对中国佛教史上较著名大德高僧之生平活动、思想特质、译经弘法、道行德操等的报道,既客观公允,又深入具体,从一个侧面反映了中国佛教发展的历史风貌。中国佛教的制度仪轨,有些承续于印度佛教,有些则颇具中国特色,史称"马祖创丛林,百丈立清规",说明中国佛教的寺院制度和礼仪清规多有本土僧人的创造,《仪轨卷》对中国佛教的寺院殿堂、教职教制、节日礼仪乃至罗汉诸天等都有较详尽具体的介绍与述评,借此可以一窥汉化佛教的制度仪轨和寺院生活。

中国佛教的另一个重要特点,就是受中国传统文化的影响逐渐走上中国化的道路,隋唐以降,中国化的佛教又反过来对中国传统文化产生巨大的影响,此中尤以禅与传统诗书画的结合进而演化为禅诗、禅画表现最为突出,《诗偈卷》精选了近二百篇的诗词偈句,既深入地剖析了这些诗篇的文学意韵,又着重揭示其中所蕴涵的佛理禅趣,并且通过比较分析的方法,探讨了禅与中国古代诗歌之间的相互渗透和相互影响,使人们确实地看到,禅与古代诗歌的关系,正如古人所说的:"不懂得禅,不足以论诗。"《书画卷》则采取个案分析与历史叙述相结合的方法,较深入地揭示出佛理禅趣与中国古代书画的相互关系。一方面,僧人禅师常常染指书画,另一方面,书画家也多涉足佛教,一方面,佛理禅趣大量融入书画之中,另一方面,书坛画苑处处流露出禅机佛意,中国古代书画的历史发展,确实与中国佛教思想的演变遥相呼应、息息相关。

佛教艺术是中国佛教文化的一个重要组成部分,此中尤以佛教建筑、佛教雕塑以及佛教对中国古代建筑、雕塑艺术的影响,值得人们进行深入的探讨和发掘。《雕塑卷》对佛教雕塑艺术的传



入、流变及其形成中国特色的发展道路、对佛教雕塑的造型、装鎏乃至石窟艺术中之彩塑、壁画等，都进行颇为深入、详尽的介绍、剖析与论述，较系统地再现了中国佛教雕塑艺术的全貌。《建筑卷》则对中国佛教建筑之历史发展、各派佛教寺院之布局、各种佛教殿堂之结构及其特征乃至典型之佛教建筑如寺塔、经幢等，都进行较全面甚至颇为专业性的介绍和评析，不仅对于人们了解历史上的佛教建筑，而且对于日后的寺院、殿堂的构建等，都有一定的借鉴意义。中国古来有"天下名山僧占多"的说法，历史上的名胜古迹多与佛教有联系，中国佛教的发展也常与寺院之变迁相关联，《名山名寺卷》除了对中国佛教四大名山进行由点到面的详细介绍外，还收录了全国著名寺院数百个，并对其地理位置和人文景观、创寺高僧和宗派特色、历史沿革和现存规模等都进行较为具体的介绍与点评，举凡"到此一游"者，既可一览祖国的名山宝刹、风景名胜，又能从一个侧面窥探中国佛教的此消彼长和迁流演变。

《中国佛教百科全书》凡十一卷，总约三百万字，从经典、教义、人物、历史、宗派、仪轨、诗偈、书画、雕塑、建筑、名山名寺等十一个方面，较全面系统地再现了中国佛教及中国佛教文化的总体面貌及其历史发展，其中，既有基本知识的介绍，又有主要义理的阐释；既有历史发展的概述，又有个案的深入剖析；既有宗教意义的阐发，又有文化价值的揭示。就编撰者的主观愿望说，力图把通俗性与学术性较好地统一起来，使《全书》既是初学者登门入室之阶梯，对佛学研究者又具有较高的参考价值。当然，由于编撰者的学力识见等多有局限，书中之错讹偏颇在所难免，凡此，均俟之于方家大德的赐正、教示。

赖永海

潘桂明，1944年生，上海金山县人。1982年毕业于中国社会科学研究生院宗教学系，获哲学硕士学位，现为苏州大学教授。著有《中国禅宗思想发展历程》、《智顗评传》、《宗镜录释译》等。

董群，1961年生，江苏宜兴人。1993年毕业于中国人民大学哲学系，获哲学博士学位，现为东南大学副教授。著有《祖师禅》、《禅宗伦理》、《融合的佛教》、《法华经释译》、《从容录释译》等。

麻天祥，1948年生，河南郑州人。西北大学历史学博士，现为武汉大学教授，博士生导师。著有《中国禅宗思想发展史》、《晚清佛学与现代社会思潮》等。

装帧设计 速 泰 熙
电脑制作 南宁紫光图文

赖永海，1949年生，福建平和人，哲学博士，现为南京大学教授，南京大学中华文化研究院院长。主要著作有《中国佛性论》、《中国佛教文化论》、《佛道诗禅》、《佛学与儒学》、《湛然》、《维摩诘经释译》、《楞伽经释译》、《高僧传释译》等，1991年被国务院学位委员会和国家教委评为“在工作中做出突出贡献的中国博士”，1993年被国务院学位委员会评为博士生导师。

目　　录

历 史 卷

原书空白页

第一章　两汉三国佛教

两汉三国时代的佛教，其上限的确切年代难以确定，大致在两汉之际，公元一世纪初年前后，下限至吴灭(280)，共约三百年的历史。这一阶段，为印度佛教初传入华，西域僧人来华译经，中国的佛教信仰，自宫廷而民间，先后出现，中土已有僧人出家，并开始西行求法，佛教逐渐以多种文化形式存在。

第一节　佛教的传入

印度佛教传入中国，首先与印度佛教的发展、阿育王扩张佛教有关，至于何时传入，历史上又有多种传说，而传入的路线，则有西域、南方海路和南方陆路三条路线。

一、印度佛教的扩张

印度佛教由释迦牟尼创立于公元前六世纪，这一时期，是大思想家辈出的时代，在中国出现了孔子和老子等人，在希腊出现了巴门尼德等人。释迦牟尼提出了内省式的道德理论，把人生的价值

理解为苦，强调生命的无常和轮回，而这一切都是由人们自心的无明所引起的。这种理论经过释迦牟尼及其弟子们的宣传，在中印度得到广泛的社会认同，也得到诸国国王的支持，因此，原始佛教得以充分发展。到公元前324年，孔雀王朝建立，阿育王在统一印度、建立第一个中央集权制国家的同时，也利用佛教（以及婆罗门教和耆那教等）来为统一的政治服务。他扶持佛教事业，向僧侣施舍财物，晚年还皈依了佛教。他在各地刻石，宣传佛教教义，特别是佛教的道德观，他还希望佛教成为一种普遍的宗教，因而大力推动佛教向外扩张，进行宗教征服，这一行为，对亚洲的文化，包括中国文化，产生了恒久的影响。

阿育王的佛教扩张，其范围首先越过中印度而至印度全境，他派传教使者到各地，而使者所到的地方，包括了南亚的楞伽岛（今斯里兰卡）、中亚的迦湿弥罗（今克什米尔），已越出了印度国境，而到达周边国家，这已开启了佛教的南传和北传，南传一路是传向南亚和东亚一带，北传一路是传经中亚而进入中国。根据阿育王时代的石刻记载，传教使者甚至还把佛教远传至非洲的埃及和欧洲的希腊。

所言中亚一带，在中国汉代文献中称“西域”，西域的范围，严格来讲，是指玉门关（今甘肃省敦煌之西）和阳关一线以西、葱岭（今帕米尔高原）以东、天山以南、昆仑山以北范围内的三十六国（后来分为五十多国），即相当于现在的新疆塔里木盆地周围地区。但实际上后来所称的西域，也把中亚，甚至是西亚和南亚次大陆的一些国家都包括进去了，成为一个地域广泛的概念。中国佛教的传入，首先是从西域诸国传来的，而西域佛教的发展，本质上讲也与阿育王的佛教扩张有关。中国佛教界对阿育王十分推崇，后来译有不少与阿育王有关的经典，如《阿育王传》、《阿育王经》、《天尊说阿育王譬喻经》和《阿育王息坏目因缘经》等，也有以阿育王之名

而命名的寺院，如宁波的阿育王寺等。

二、佛教传入中国的诸传说

印度佛教究竟于何时传入中国，历史上存在着多种传说，但仔细推究，这些传说并无可靠的证据，多是佛教方面在与道教的争论过程时杜撰出来的，不过它们早已在历史上产生了不同程度的影响，有必要作一分析。以下所列，按传说所言之佛教传入的时间先后排列。

1．三代以前传入说

《山海经·海内经》开篇即说："东海之内，北海之隅，有国名朝鲜、天毒，其人水居，偎人爱之。"宗炳在其《明佛论》中引此语，说明三皇五帝之时已有佛教传入了，他说："'爱'、'偎'之义，亦如来大慈之训矣，固亦闻于三五之世。"（《弘明集》卷一）释迦牟尼的生活年代，较为流行的说法是公元前565年至前485年，而各种关于释迦牟尼生活年代的其他说法，也大致在这个年限的上下一百年左右，但三皇五帝时代，却是在公元前三、四千年了，况且天毒（即天竺，今印度）之国也不与朝鲜同处在东海之滨、北海之隅。此说之非是显然的。

2．周朝时期传入说

《周书异记》中载，周昭王二十四年（前977），国王曾感知到佛陀出世的异相，这种说法在唐僧法琳的《对傅奕废佛僧事》中曾引用，而法琳此书又被收入《广弘明集》传世，因而在佛教界内影响很大。但《周书异记》是一部伪书，大致成书于南北朝时期。

3．孔子时期传入说

《列子·仲尼第四》中说到，孔子就已经深知西方的佛为大圣，

能“不治而不乱，不言而自信，不化而自行”。孔子是春秋末年人，生活的年限大致是公元前551年至前479年，而佛教开始向外传播的年代是阿育王时期，公元前三世纪，远远晚于孔子生活的时代。然这一说法广为佛教界所引用。

4. 战国末年传入说

此说见于晋人王嘉的《拾遗记》，此书载有一位据说是一百三十岁的印度僧人在燕昭王七年（前305）持瓶荷锡来到燕都，并施行异术的说法。但这一时期的印度佛教尚未北传出境，此书原文也多佚失，是南朝萧梁时代的萧绮收集补作的，书中所记，多诡怪离奇之事。

5. 齐晋时期传入说

宗炳在《明佛论》中根据佛图澄关于临淄（今属山东省淄博市）有古阿育王寺遗迹的说法，而认为“有佛事于齐晋之地久矣哉！”至于古阿育王寺是在何时兴建的，法琳有个说法，是在周敬王二十六年（前494）（见其《对傅奕废佛僧事》，《广弘明集》卷十一），这一说法也是不可信的，但从中也反映出中国佛教对阿育王的尊敬。

6. 秦朝时期传入说

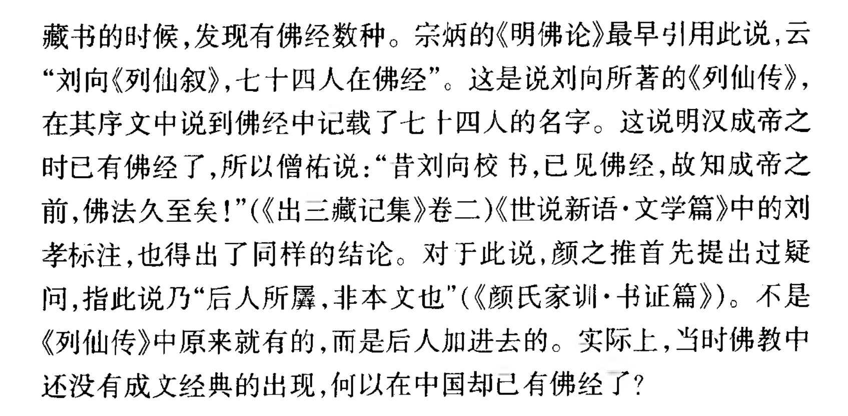
法琳在《对傅奕废佛僧事》中说，道安和朱士行的《经录》中讲到，秦始皇时，有释利防等十八位外国僧人持经来化秦始皇，秦始皇不听，并把他们囚禁起来，夜里有金刚劫狱，救出僧人，秦始皇这才因恐惧而稽首称谢。从时间上看，秦始皇时代，阿育王已派人传教，但尚无确凿史料证据来证明秦朝和孔雀王朝有过交往，且法琳所引的这种说法，首见于隋费长房的《历代三宝记》卷一，不过费长房并未说明此说是出于道安和朱士行的《经录》，不知出自何处。如果道安的《众经目录》中有这种重要事件的记载的话，那么南北朝时期的佛教史作品就应该注意到了，但像僧祐的《出三藏记集》和慧皎的《高僧传》中都未提及。朱士行的《经录》则是伪书。

7. 汉武帝时期传入说

汉武帝时代已知佛教,佛教界的传说有多种。宗炳《明佛论》中有"东方朔对汉武劫烧之说"一语,是讲东方朔向汉武帝说明劫烧的理论。"劫烧"是指佛教所言世界坏灭时所遭受的大火,这一传说说明东方朔对佛教的理解程度已经比较深入了,佛教传入也有一段时间了。但《高僧传》中的记载,却是说东方朔不知劫烧,"昔汉武穿昆明池,底得黑灰,以问东方朔,朔云不知,可问西域人"(《竺法兰传》,《高僧传》卷一)。后来竺法兰来华,才指出此是劫火烧过后留下的黑灰。汉武帝时已通西域,但汉使是否就确切地知道西域流传的佛教呢?《魏书·释老志》中说到"及开西域,遣张骞使大夏,还,传其旁有身毒国,一名天竺,始闻浮图之教"。《魏书》的这个结论有些武断,知道有天竺国,并不等于确切地知道该国有佛教,张骞自己回来后只说天竺国"地多暑湿、乘象而战"(《西域传》,《后汉书》卷一一八)。并没有提到佛教之事,按理说他是可以对佛教有所了解的,只是没有对其加以特别的注意。汉武帝时还有"金人"的传说,《魏书·释老志》又说,汉武帝遣霍去病西征,讨伐匈奴,获匈奴的金人。匈奴人对金人的祭法是,"不祭祠,但烧香礼拜而已"。《魏书》因而认为这是佛教流通中国之始。如果说金人指的就是佛教中的佛像,那么佛教传入中国的确切时间就有了依据,但在《汉书》和《史记》等史籍中,都明确地讲这个"金人"是祭天用的,为祭天主。匈奴族人有祭天地鬼神及其祖先的习俗,一如我国民间也有此类信仰。金人乃是所祭的偶像,并非后来中国佛教所指的佛像。佛教在中国盛行后,佛像也称金像,以此来推想匈奴之金人也属佛像,是很自然的事。其实在汉武帝时期的公元前二世纪,印度还没有开始制造和崇拜佛像。

8. 汉成帝时期传入说

此说的依据是,汉成帝时(前一世纪后半叶),刘向在校阅皇家


藏书的时候,发现有佛经数种。宗炳的《明佛论》最早引用此说,云"刘向《列仙叙》,七十四人在佛经"。这是说刘向所著的《列仙传》,在其序文中说到佛经中记载了七十四人的名字。这说明汉成帝之时已有佛经了,所以僧祐说:"昔刘向校书,已见佛经,故知成帝之前,佛法久至矣!"(《出三藏记集》卷二)《世说新语·文学篇》中的刘孝标注,也得出了同样的结论。对于此说,颜之推首先提出过疑问,指此说乃"后人所羼,非本文也"(《颜氏家训·书证篇》)。不是《列仙传》中原来就有的,而是后人加进去的。实际上,当时佛教中还没有成文经典的出现,何以在中国却已有佛经了?

三、佛教传入中国的大致年代

印度佛教传入中国的大致年代,应该是在西汉末年和东汉初年之间,正是公元一世纪初叶前后,这可以从一些史实中找到比较可靠的根据。

1. 伊存口授佛经

伊存是大月支国王的使者,他向西汉的博士弟子景庐(一作秦景宪)口授佛经,时间是在元寿元年(前2)。究竟是伊存来华授经,还是景庐赴大月支国从伊存受经,则难以确定。大月支国原属月支国,月支国本来在今敦煌、祁连山一带,汉武帝时被匈奴打败而西迁,进入塞种(今新疆西部伊犁河流域及其以西地区)故地的称大月支,少数南迁进入祁连山的一支称小月支。大月支在征服大夏国(今阿姆河以南,阿富汗一带)的基础上建立起来的,接受了原大夏国的佛教信仰,在公元前一世纪时,佛教在那里已经很盛行了,而口传佛经也是早期佛教的通行做法,后来安世高来华译经,也曾有口授佛经的译经法,称"安侯口解"。这一条资料在许多文

献中都有记载，它所揭示的意义，表明佛教已经开始向中国传播了。

2. 楚王英的奉佛

据《后汉书·楚王英传》的记载，楚王刘英"喜黄老，学为浮图，斋戒祭祀"（《后汉书》卷四十二）。刘英是汉明帝（58—75 在位）的同父异母之弟。这一条资料表明，东汉初年，在高层人士中已经有一些信奉佛教的人了，而且从事佛教的活动，佛教在这时候传入中国也已经有一定的时间了。但当时的人们对佛教的理解，只是把佛教看作和国内流行的黄老方术相类似的一个流派。佛教传入中国的初期，也依附于黄老方术。

3. 汉明帝梦见金人

在中国佛教界内，广泛流行着汉明帝梦见金人而遣使求法的传说，并以此作为印度佛教正式传入中国的开始。据《四十二章经序》载，汉明帝夜间梦见神人，身带金光，第二天他问群臣，这是什么神？有位叫傅毅的人说，我听说天竺有得道者，名佛，能飞，您梦见的就是这位神了。于是汉明帝遣使者张骞、秦景等十二人，到大月支国去抄取佛经四十二章。这一传说本身的一些细节，有许多虚构的成分，但反映的一个事实是，这时候的一些大臣对佛教也有所了解了，但这不能看作是佛教传入的开始，而是说明佛教在中国已经有了较为广泛的传播，传入的时间当为更早。

与这一传说相联系，是《四十二章经》的传入，佛教界也有以《四十二章经》的出现为佛教传入之始者，《碧岩录序》中讲到，"有《四十二章经》，始知有佛"。该经是一部经抄，内容大致是出自《阿含经》，抄出的时间不晚于东汉。

四、佛教传入中国的路线

印度佛教传入中国的路线，一般认为有两条，即西域的传入和南方海路的传入，现在有些人认为，南方还有陆路的传入路线，这样似乎就有三条传入通道。

西域的传入路线。印度佛教最初传入中国，几乎都是走的西域一线，所经正是古丝绸之路的路线。这一线又分为两路，一是南路，二是北路。南路自东向西，从敦煌出发，西行到鄯善国（今新疆若羌），沿沙漠南缘、昆仑山北麓行进，过于阗（今新疆和田），再折向西北方向的莎车，越过葱岭，由此往西可至大月支、安息（今伊朗）等国，往南可入罽宾国（今克什米尔）及天竺境内。这一路的中心是于阗国。北路自东向西，也由敦煌出发，到玉门关再折向北，经伊吾（今哈密），西行至高昌（今吐鲁番）；或从敦煌西进至楼兰国（今罗布淖尔西北），折向北也到高昌。自高昌西行，经焉夷（今焉耆）、龟兹（今库车）、疏勒（今喀什），越过葱岭而至大宛（今乌兹别克斯坦的费尔干纳）、康居（今阿姆河以北，咸海和巴尔喀什湖之间的大片地区，包括乌兹别克斯坦、塔吉克斯坦以及吉尔吉斯斯坦、哈萨克斯坦的部分地区）等国。往西南，可至大月支、罽宾等国。龟兹是这一路的中心。

沿这两条路线进入中国的早期来华僧人中，有安息国的安世高、大月支国的支娄迦谶、天竺僧昙柯迦罗、康僧铠等人。鸠摩罗什走的是北路。中土西行求法高僧也多走这两条路线，法显先是走南路，到鄯善国时又折向北，到北路上的焉夷国，再往南穿过大沙漠，到达于阗，仍走上南路。

这两条线路，都在天山南麓，因而也称为天山南路，除此之外，

还存在着一条天山北路，从东向西，自哈密出发，沿天山北麓而行。玄奘曾走过天山北路。

南方海路的传入路线。从东晋、南北朝开始，由海路来华的僧人逐渐增多。这条海上路线是从天竺出发，经由师子国（今斯里兰卡）、耶婆提国（今苏门答腊和爪哇一带）、南中国海，到达交趾（今属越南）、广东等地上岸。求那跋陀罗、真谛等人来华是在广州上的岸，求那跋摩是在交趾上的岸，法显回国走的也是海路，本想在广州上岸，结果却飘到牢山（今山东崂山）去了。

南方陆路的传入路线。南方的传入路线，除海路之外，有人主张还有一条陆上通道，这条路以四川为中心，从南部进入四川的通道有滇缅道，是经今缅甸、云南一线入川。四川北部有甘青道，是从益州（今成都）出发，沿泯江北上，到今天青海的格尔木，再往西而到鄯善国，可继续西进于阗，也走上丝绸之路。往东出川的通道有褒斜道和金牛道，即所谓的古栈道（参见《佛教初传南方之路〔文物图录〕》，文物出版社 1993 年版）。据《汉书》载，张骞出使大月支国时，曾在该国看到出自四川的布和竹杖，经打听，才知道是从身毒国传来的，回国后，他把这件事告诉了汉武帝，认为从四川肯定有一条更近的通往西域的通道。元狩二年（前 120），汉武帝遣张骞赴川，打通从四川到天竺的通道，但张骞死于滇（今云南昆明附近），后来汉武帝又派十余人再去，仍至于滇而止（见《汉书》卷九十五）。温玉成先生否认这一传入路线。

第二节　汉代佛教

这一阶段的佛教，从两汉之际，到东汉献帝延康元年（220），共二百多年，期间的佛教活动主要是译经，最著名的译经僧是安世高

和支娄迦谶。

两汉之际的佛教传入,首先与汉朝政府同西域的交通有关,伴随着政治上的交通,是西域商品的流入,商人的来华,而政府官员和商人的来华,也带来他们所信奉的佛教,这种信仰又影响到首先有机会与他们接触的上层人士,渐渐地,中土人士对佛教加以注意,在上层有了信仰者,并且逐渐扩大至社会的普通阶层,在这种信仰的基础上,西域有正式的传教人士来华,从事译经传教事业。

一、小乘佛教的传入:安世高及其译籍

安世高,本名为清,字世高,是安息国的王太子,因为这一王族地位,西域来华者常称他为"安侯",他译的一部《十二因缘经》,因而也叫《安侯口解》。安世高的学识,可谓无所不通,正如康僧会所言,"博学多识,贯综神模,七正盈缩,风气吉凶,山崩地动,针脉诸术,睹色知病,鸟兽鸣啼,无音不照"(《安般守意经序》,《出三藏记集》卷六)。可以说是个博学神异之人。

安世高在父王死后即位,但仅在位一年就把王位让给了他的叔叔,出家为僧,究其原因,除了因父亲去世而感到人生之无常和空幻外,还有政治上的因素。安世高在佛学方面的造诣,以禅学和阿毗昙学见长,学有所成之后,他曾在西域诸国弘法,后来又来到了中国。

安世高来华的时间,大致在汉桓帝(147—167在位)时期前后,"汉桓之初,始到中夏"(《安世高传》,《高僧传》卷一)。汉桓帝的第一个年号是建和(147—149),安世高当是在这个时候来到中土洛阳的。

来华后,安世高根据他自己的学问所长,译出了一批早期的汉

译佛典，译经之数，道安记为三十四部，四十卷，其中有些是否为安译，道安还是有疑问的，后来的《大唐内典录》收安译一百七十六部，一百九十七卷，所增加的部分，多不可靠，到《开元释教录》时，又减为九十五部，一百一十五卷。现存安译佛典二十二部，二十六卷。

安译以禅数最为完备，禅数之学是印度小乘上座部佛教中说一切有部的学说，内容所指，为戒定慧三学中的定慧两学，禅，是其中的修行之定学，数，是其中的理论之慧学。数学，又称毗昙学，意译为“对法”。称之为数学，是因为毗昙体系中的“增一分别法门”，毗昙体系中的概念，按其意义而加以分类，依次排列为一法、二法、三法之数，称增一分别。

安译佛典中，重要的有《安般守意经》和《阴持入经》。

《安般守意经》属禅法类经，所重的禅修法门是数息观。“安般”之意，是指意守出呼入吸之气，“安名为出息，般名为入息。念息不离，是名为安般”（《安般守意经》卷上）。“守意”实际上是对“安般”概念的意译，指念呼吸出入，数息。因此可以称其为数息观，它主要对治多念之心。数息观的具体修行方法分为十个阶段，“谓数息、相随、止、观、还、净、四谛”（同上）。这称为“十黠”，即十种智慧。前面的六种，康僧会归纳为六事四禅，四禅是指六事中的前四事。六事也与三十七道品相配合，数息为四意止，相随为四意断，止为四神足念，观为五根五力，还为七觉意，净为八行。所言四谛，是指识苦、弃习、知尽、行道（后译为苦、集、灭、道）。

《阴持入经》是毗昙类经，以阴（后译为“蕴”）、持（后译为“界”）、入三科组织，阐述了小乘佛教的基本教义：苦谛四行相（非常、苦、空、非身）、十二因缘、三十七道品。

中国佛教史上常以“文”、“质”两字来评论早期诸家译述，安译则偏于质，即重直译，道安云，“世高所出，贵本不饰”（《大十二门经

序》,《出三藏记集》卷六)。史家慧皎云,安译"义理明晰,文字允正,辩而不华,质而不野"(《安世高传》,《高僧传》卷一)。安译质朴,虽然不乏晦涩之处,且也存在着译、释不分的情形,但表述大致准确精当。所译尤以《安般守意经》影响最大。

从安世高受业者,有南阳韩林、颍川皮业、会稽陈慧等人。

二、大乘佛教的传入:支娄迦谶及其译籍

稍晚于安世高,支娄迦谶也来到洛阳译经,支译与安译不同,侧重于大乘佛典,他是中国佛教大乘佛典的首译者,所译以般若类经为主。

支娄迦谶,简称支谶,月支国人,僧传中说他"操行纯深,性度开敏,禀持法戒,以精勤著称,讽颂群经,志存宣法"(《支谶传》,《高僧传》卷一)。他到洛阳的时间,是在汉桓帝末年,汉桓帝的最后一个年号是永康(167)。他在洛阳译经的时间,大致是在汉灵帝光和到中平(178—189)年间进行。

支谶所译经典之数,《出三藏记集》记为十四部,二十七卷,其中有十一部被道安视为"似支谶出",所确定下来的只有《般若道行经》、《般舟三昧经》和《首楞严经》。

支谶译籍中,以《般若道行经》十卷最为著名,在中国佛教史上产生的影响最大,这是中国佛教般若类经典中的第一个译本,相当于后来玄奘所译六百卷《大般若经》十六会中的第四会。此经共三十品,第一品为《道行品》,故名《般若道行经》或《道行般若经》,简称《道行经》。"道行"即波罗蜜行,"般若"是指智慧,经名可以理解为般若波罗蜜行,意为智度,以佛教智慧达到成佛之境。

《道行经》宣传的是般若空观,所谓空,乃指不有不无,不有有,

不无无，比如讲心空，是指“心亦不有，亦不无”，“亦不有有心，亦不无无心”（《道行品》，《道行经》卷一）。

诸法之空，应归因于因缘，因缘故空，没有造物主，一切诸法，所生所灭，都是由于因缘的作用，“所视法，生者灭者，皆由因缘，法亦无有作者”（《不可尽品》，《道行经》卷九）。这个空要从事法的本质上去理解，而不能认为缘散即空。所谓的存在，都是虚幻的假象，比如人，“幻如人，人如幻”。比如色，“色是幻，幻是色”（《道行品》）。这是性空假有思想早期表述。

《般舟三昧经》和《首楞严经》是大乘禅法类经，所宣传的是大乘禅法中最有代表性的两种三昧。般舟三昧之“般舟”，意为佛立、佛现。你只要一心念佛，佛就会出现在你眼前。首楞严三昧之“首楞严”，意为健行、勇猛伏等，修此三昧，可得到无限的神通。

支谶的译文，也偏于质，支敏度称为“类多深玄，贵尚实中，不存文饰”（《合首楞严经记》，《出三藏记集》卷七）。

三、竺佛朔等人的译经

在这两位著名的译僧之外，东汉时代还有一些人从事译述，如竺佛朔、安玄、严佛调、支曜、康巨、康孟详等人。

竺佛朔（一作竺朔佛），天竺国人，汉灵帝时携《道行经》梵本来到洛阳，僧传中说他转梵为汉，译出此经，译文“虽有失旨，然弃文存质，深得经意”（《支谶传》所附之《竺佛朔传》）。实际上此经是支谶和竺佛朔两人合作译出的，由竺佛朔宣读梵文，支谶转译为汉语，所以一般仍讲是支谶译出此经。慧皎又说竺佛朔于光和二年（179）在洛阳译出《般舟三昧经》，此经也是支谶和竺佛朔两人合作译出的。

安玄，安息国人，汉灵帝时来到洛阳，他的正式职业是商人，本人是居士，在经商的同时，能“常以法事为己任”。这说明具有佛教信仰的商人自然会传播其信仰。他来华后，渐通汉语，常与僧人讨论佛教教义，也曾和严佛调合作译出《法镜经》二卷。

严佛调，汉地僧人，临淮（即下邳，治今江苏省宿迁市西北）人，从现存史料来看，他是汉地第一位出家的僧人。他也曾参予译事，当时，安世高、安玄、严佛调三人的译经水平，被认为是后人难继的。严佛调曾从安世高受学，安世高称赞他的译经“省而不烦，全本巧妙”（《支谶传》所附之《严佛调传》）。严佛调还撰有《沙弥十慧章句》，这是汉僧的第一部佛教撰述。所谓“十慧”，即安译《安般守意经》中的“十黠”，可见此作乃发挥安般守意思想的，其《序》文收于《出三藏记集》卷十。

支曜，从其姓氏来推测，也许是大月支国人，当时的僧人，多以其国为姓，自安息来者多姓安，自康居来者多姓康，等等。支曜和康巨、康孟祥三人同在汉灵帝、献帝之际来华，支曜译有《成具定意经》（即《成具光明经》）一卷，康巨译有《问事地狱经》一卷（已佚），康孟祥和竺大力合译有《中本起经》二卷和《修行本起经》二卷。

四、民间佛教信仰

印度佛教传入中国后，最初的信奉者多为上层人士，但随着佛教传播的深入，佛教影响的扩展，佛教信仰向社会的中下阶层渗透，逐渐成为大众的信仰。

在《后汉书·西域传》中曾讲到百姓奉佛之事，“百姓稍有奉佛者，后遂转盛”。这段记载所指的具体时间是汉桓帝时期，亦即安世高来华之时。到东汉末年，民众的佛教信仰已经很普遍了，据

《三国志·吴志·刘繇传》记载,笮融曾招募佛教信徒,凡信佛者,可以免除徭役,这样先后招到五千多户。这也说明民众的信佛是与摆脱生活困难相联系的,和宫廷中以追求长生而信佛是不同的。

笮融,丹阳(今安徽省宣州市)人,汉末时黄巾起义爆发,同为丹阳人的彭城(今江苏省徐州市)刺史陶谦镇压起义有功,受到朝廷重视,此时,笮融率数百人来投陶谦,被陶谦任命为管理广陵(今江苏省扬州市)、下邳、彭城三地的粮食运输官员。他以奉佛为号召,招徕民户,令其从事农业生产,这在当时战乱及生活困难的情形下,响应者很多,后来曹操攻打陶谦,笮融率众逃往广陵时,带去的民众有三万多人,这些人虽然不能说都是佛教信徒,但其中的信佛者也不会少。

笮融掌握了财权之后,就用于事佛活动,他"大起浮图祠,以铜为人,黄金为身,衣以锦采,垂铜盘九重,下为重楼阁道,可容三千许人,悉课读佛经"(《刘繇传》,《三国志》卷四十九)。

这说明当时已有了寺院和佛像的存在,笮融造寺之规模,可谓宏大,能容纳三千多人同时做佛事,其建筑格式,有塔(重楼),有廊(阁道)。也讲到了造像的情形,以铜为原料,外涂金粉,披以锦彩袈裟,这就是所谓的"金人"了。

在同一条资料中,还记载了浴佛、斋会等佛事活动,浴佛时,在数十里长的路边布席设斋,引来观看及就食者近万人,耗资以亿计。

第三节 三国佛教

三国佛教,当包括魏、蜀、吴三地的佛教,但蜀地佛教因现存文字资料甚少,因而主要讨论魏、吴两地的佛教状况,这一时期,自魏

黄初元年(220)至吴天纪四年(280),历六十年,期间的佛教活动,除译经外,最大的事件乃是朱士行的西行求法之举。

一、魏地佛教

曹魏之初,曹操曾对佛教和其他神仙方术、鬼神祭祀加以禁止,但民间的佛教信仰并未绝迹。文帝曹丕继位后,重又开通了与西域的交通,焉夷、于阗、鄯善、龟兹诸国都遣使来魏入贡,佛教僧人也先后来魏译经传教。

曹魏的佛教中心在洛阳,著名的译经僧人有昙柯迦罗、康僧铠、昙帝和白延等人。

昙柯迦罗(法时),中天竺人,曹魏嘉平(249—254)年间来到洛阳,他对中国佛教的贡献是最早传来佛教戒律,在此之前,中土虽有出家僧人,但只是剃了头了事,并没有受戒之事,也无戒可守,所行斋会、拜忏等佛事,也只是模仿传统的黄老之教的祭祀方法。昙柯迦罗来华后,译出律典《僧祇戒心》一卷,此经是从大众部戒律中选出的一部分,他作这样的节选,是为了避免原律典中的繁杂,只译出朝夕须守的基本戒律,以适应中国佛教的初始状况。他还从西域请来精通戒律的僧人,创立授戒之法,中国佛教一般认为,这是中土戒律之始,后来的律宗还把昙柯迦罗推为初祖。

康僧铠,可能是康居国人,也在嘉平年间到达洛阳,译出《郁伽长者经》一卷和《无量寿经》二卷。前者也是律典,讲在家居士所守的戒律,因而也叫《在家出家菩萨戒经》。后者则是宣传西方净土信仰,为后来的净土宗的重要经典,净土三大部之一,在中国佛教史上有着深远的影响。

昙帝(又作昙无谛或昙谛),安息国人,善律学,于曹魏正元

(254—255)年间来到洛阳,据说他曾译出法藏部律典《昙无德羯磨》一卷,不过道安认为,在后秦之前,并没有僧家受戒之事(见其《比丘大戒序》,《出三藏记集》卷十一),因此他在《众经目录》中也没有收入康僧铠和昙帝所译的律典。

白延,据《出三藏记集》载,不知为哪国人,曹魏正始(240—248)末年,他重译《首楞严经》,又译《须赖经》及《除灾患经》。在《高僧传》中的《昙柯迦罗传》中,附有帛延之传,白延与帛延可能是同一个人。

魏地佛教中十分重要的一件事就是朱士行的西行求法活动,他开启了中国佛教僧人的西行求法运动的端绪。朱士行西行的目的,是要求取般若学的原典,因为在流行的《道行经》中,有许多地方令人难以理解,于是他有西行求法之举。

朱士行,生卒年不详,颍川(治所在今河南省禹县)人,他是中国佛教史上第一个通过受戒而正式出家的僧人,严佛调的出家,没有受戒。曹魏佛教流行以《道行经》为核心的般若学,这部经典,译文质直简约,有些地方很难理解,朱士行讲说此经时,也经常有难以讲清楚的地方,所以他感叹道,“此经大乘之要,而译理不尽”(《朱士行传》,《高僧传》卷四)。他立志西行求得般若真义。

甘露五年(260),朱士行开始西行之举,他从雍州(治所在今陕西省西安市西北)出发,渡过沙漠,到达于阗。当时于阗流行大乘佛教,朱士行在此抄取了九十品的《般若经》梵本,但如何将经文送回国内,还遇到不少困难,最后于西晋太康三年(282)请弟子弗如檀等十人护送回洛阳。此经后来由竺叔兰和无罗叉两人于西晋元康元年(291)译出,以首品《放光品》为经名,而称《放光般若经》,共二十卷,相当于后来玄奘所译的《大般若经》十六会中的第二会。这个译本出来后,直到罗什译出此经的同本异译《摩诃般若经》之前,一直很流行,学界都以此经为般若学的正宗,而冷落了《道行

经》,不知《道行经》和《放光经》乃是同一部《般若经》中不同的两会。不过《放光经》中分析的空观,要比支译《道行经》更加准确,概念也更清晰,其中把空进一步分析为十四空,并明确地提出“自性空”的概念,也有了真谛和俗谛的区别。

朱士行自己最后以八十俗龄终了在于阗,为求法而客死异国他乡。在后来的佛教史上,有假托朱士行求法的故事出现,由此也可知朱士行求法创举之影响。

曹魏佛教中,还有梵呗出现的传说。梵呗是以歌唱性、音乐性的方式来讽颂佛经中的偈颂,这把诵经和音乐结合起来了,可以进一步强化对佛经的理解和记忆,被称为“法乐”。首创梵呗的被认为是曹植,所创梵呗称作“鱼呗”,传说是他在鱼山(在今山东省东阿县西北)听到空中梵呗而模仿成的。但曹植本人是反对方士的,佛教也被视作与方士之术无异的一种,所以他制作梵呗之说,并不可信。

二、吴地佛教

吴地佛教,其时间跨度自黄武元年(222)至天纪四年(280),共近六十年的历史。吴地佛教以建康为中心,佛教活动仍以译经为主,与魏地佛教相比,吴地译经更具规模,著名的译经僧有支谦和康僧会,这两人虽然祖籍西域,但由于生长在汉地,长期接受汉文化的熏陶,因而在其译籍中能够注意佛教文化和汉地文化的结合,这是印度佛教在中土生长的重要标志。

支谦,字恭明,生卒年不详,佛教居士,祖籍大月支国,他祖父在汉灵帝时来华,他自己则是生长在中国的侨民。他十岁开始读书,学习中国文化,十三岁学习西域文化,据说后来他能通晓西域

六国文字。他曾从支谶的弟子支亮受学,汉献帝末年,因避乱而过江,来到东吴,受到吴主孙权的重视,孙权亲自垂问,拜为博士,并任东宫太子的老师。当时吴地佛教虽然很流行,但经典多是梵本,缺少汉译本。支谦通梵汉两语,就集众经,着手译介,从黄武元年(222)至建兴(252—253)年间,共译出经典二十七部(此据《出三藏记集》卷十三之《支谦传》,同书卷二又载为三十六部,四十八卷,《高僧传》卷一《康僧会传》所附之《支谦传》则记为四十九部)。太子即位后,支谦谢绝世务,从竺法兰受五戒,成为居士,所交往者皆僧人,后来终了在穹隘山中,俗龄六十岁。

支谦所译的主要经典有:

《维摩诘经》二卷,此经已佚,现存标为支谦所译的同名经典乃是后人所译,冠以支谦之名而已。

《大明度无极经》四卷(或作六卷),此经是支谶所译《道行般若经》的同本异译,宣传大乘般若思想。

《首楞严经》二卷,此经是支谶所译《首楞严经》的改定本,支谦觉得支谶译出的这部经典,译文辞质而多胡音,因而加以修订。

《慧印三昧经》一卷,此经是大乘禅经,"慧印"是指如来智慧同诸法实相的契合相印。修习这种禅定,能够得到如来智慧,此为慧印三昧。

《老女人经》一卷,此经也是宣传大乘般若空观的。

《阿弥陀经》二卷,此经宣传弥陀净土信仰,为了有别于后来罗什所译的《阿弥陀经》,支译此经也称《大阿弥陀经》。

《了本生死经》一卷,此经的内容是释迦牟尼初转法轮时所宣说的四谛、缘起论等学说。

《法句经》二卷,此经是支谦和竺将炎共同译出,其梵本是天竺僧维祇难带来的,一说此经就是维祇难所译,其实现存标为维祇难译的《法句经》,可能是由支谦修订而成的。

《无量门微密持经》一卷，此经宣传大乘陀罗尼门修行法，从体裁上看，属于一种会译，是由《微密持经》、《总持经》和《陀邻尼经》相对照而会译成的。

这些译典中，最为重要，在中国佛教史上影响最大的当是《维摩诘经》，此经讲述了在家居士维摩诘的故事，强调佛法不离世间，信佛不一定要出家，关键在于要有坚定的信仰和自觉的修行。此经的核心理论，乃是“不二法门”，所谓“不二”，是一种非一非异的中观思想，生灭不二，垢净不二，善恶不二，罪福不二，有漏、无漏不二，世间、出世间不二，生死、涅槃不二，明、无明不二，色空不二，佛与众生不二，等等，共有三十一种不二法门，然其意在说明，一切都是无差别的，是没有对待的境界。这种思想极受魏晋士人的欢迎，也成为中国佛教的一个重要理论来源。

支谦译风总的特征是重“文”，即偏重于意译，支敏度称，支谦的译典，“颇从文丽，然其属辞析理，文而不越，约而义显，真可谓深入者也”(《合首楞严经记》，《出三藏记集》卷七)。但要做到文而信是很困难的，事实上道安和僧肇也都对支谦之译提出过批评。

如果说，支谦是吴地佛教的奠基者，那么，康僧会则推动了江南佛教的更进一步发展，对江南佛教的贡献更大。

康僧会(？—280)，也是生于中国的西域侨民，其祖当为康居国人，后移居天竺，他父亲是商人，来华经商，居住于中国南端的交趾一带。康僧会十岁时，父母去世，他服丧期毕，随即出家为僧。出家后，他广泛阅读，对佛经和儒家六经，以及诸如天文、地理、图谶等方面的典籍，都有很深的了解，他也写得一手好文章。如此看来，吴时在南方沿海，佛教流行很广了，此地佛教，或是从北方传来，这是可以肯定的，安世高就到过广州，或是从海上传来，这也有可能，吴国与东南亚、印度，甚至大秦(罗马)都有来往，完全有可能从印度传入佛教，但这还需要史料的证明。

康僧会于吴赤乌十年(247)北上到达建业(今江苏省南京市),一说是赤乌四年(241)到达(见《吴主孙权论叙佛道三宗》,《广弘明集》卷一)。据说他刚到建业时,吴地人还是第一次见到持锡着袈裟的僧人,许多人认为他十分“矫异”,甚至有人把此事向皇上报告,要求严加查处。孙权以他汉明帝梦见金人的知识,召见康僧会,康僧会以异术取得孙权的信任,他后来在京城的佛教活动,都得到了孙权的支持。

康僧会的译典数量,《出三藏记集》卷二记为二部,十四卷,即《六度集经》九卷和《吴品》五卷。《高僧传》卷一本传中还讲到康译《阿难念弥(陀)经》、《镜面王经》、《察微王经》和《梵皇王经》,这四种经其实已收入《六度集经》中了。《吴品》已佚,后世道安等人也没有提到过此经。康僧会还写有一些经注及经序,现存《安般守意经序》和《法镜经序》。

康僧会的佛学思想,大小乘兼具,儒道佛会通,是一位很有特色的佛学家。

自安世高开译事以来,中土佛教就存在着两个系统,即安世高所传的小乘和支谶所传的大乘,康僧会把两者结合起来,他的小乘佛学是直接从安世高的三弟子(韩林、皮业、陈慧)学的,而且是“非师不传”,不敢超出。他的异术,也与其小乘佛学的修养有关。从其译籍看,他又十分重视大乘佛教,所译《六度集经》,乃言大乘菩萨所应修持的六种法门:布施、持戒、忍辱、精进、禅定、明(后译为“智慧”)。小乘佛教讲自度,以禅修正自心,大乘佛教更讲度人,以六度救世人,治国家,两者结合,为“正心治国”(《六度集经》卷八《明度无极章》云:“教吾子孙,以明佛法,正心治国。”),这极似儒家的修齐治平。

康僧会还融儒家的仁孝学说入佛,他曾告诫末帝孙皓,明主以孝慈训世,以仁德育物,而孝慈仁德“虽儒典之格言,即佛教之明

训”(《康僧会传》,《高僧传》卷一)。完全可以为佛教所用。儒佛各有特点,“周孔所言,略示近迹,至于释教,则备极幽微”(同上)。两者可以互补。康著还多采道家之言,例如,其《安般守意经序》中论“心”云:“心之溢荡,无微不浃,恍惚仿佛,出入无间,视之无形,听之无声,逆之无前,寻之无后。”(《出三藏记集》卷六)这完全是道家的语言风格。康僧会实际上已有三教会通的看法,这在中国佛教史上也是首创。

吴地的佛教文化,应当提及的是梵呗和寺像。关于梵呗,支谦和康僧会都有制作,据《高僧传》卷一载,支谦依《无量寿经》(当为《大阿弥陀经》)、《中本起经》(当为《瑞应本起经》)作梵呗三契,康僧会则作泥洹(涅槃)呗。康制梵呗成为以后梵呗的楷模。吴地佛寺,最著名的是孙权帮助康僧会建立的建初寺。佛像也在吴地出现,康僧会到建业后,曾经“设像”,此像当为佛像,从交趾带来。当时的画家曹不兴(一作曹弗兴),工龙、虎、马和人物画像,他在历史上有“佛画之祖”的称誉,据说能在五十尺长的绢上作巨大的佛画,他见到康僧会带来的佛像,曾经加以摹写,为吴地著名的佛画家,但其画迹早已散佚。

三、对佛教的理解:《牟子理惑论》

印度佛教初传来华时,人们多视之为黄老方术之一种,随着译事的发展的传教的深入,国人对佛教的认识已不再停留在这一水平上,三国初期,中士人士对佛教的理解在《牟子理惑论》中有集中的体现。

《牟子理惑论》一书的真伪,学术界一直有争论,现在可以断定它是三国初期的作品,并不是伪书。牟子是生活在汉末、三国之际

的历史人物，汉末乱世，他携母避乱来到交趾，在此学习了儒道佛三家文化，而当时的儒道人士对佛教有许多错误的看法，是为"惑"，牟子以自己对佛教的理解，作此书以理清这些疑惑。

对于佛的理解，牟子认为，佛是一种谥号，犹如中土的三皇五帝之号。佛的意义是觉悟，佛也是道德之祖。对佛的描述，书中采用类似庄子对真人的表述："恍惚变化，分身散体，或存或亡，能大能小，能圆能方，能老能少，能隐能彰，蹈火不烧，履刃不伤，在污不染，在祸无殃，欲行则飞，坐则扬光。"(《理惑论》，《弘明集》卷一)

对于佛教教义的理解，牟子认为，佛法之道，其基本的精神是要引导人们达到无为的境界，也可以修身、齐家、治国，与儒道的作用是一致的。牟子特别讨论了"更生论"，即佛教的轮回理论，这一教义是与灵魂不灭、因果报应学说相联系的。牟子说："魂神固不灭矣，但身自朽烂耳。"(同上)这是形尽而神不灭论。在此基础上，而有因果报应，"有道虽死，神归福堂。为恶既死，神当其殃"(同上)。

对于佛教修行方式的理解。佛教徒的修行生活，要求削发出家，不娶妻生子，身披袈裟，不施跪拜之礼，这些在儒家看来，都是与礼教相违的。《孝经》有言，身体发肤，受之父母，不敢毁伤，而佛教僧人要剃发；不孝以无嗣为最，而佛教徒主张不娶；儒教礼制对容貌服饰都有定制，而佛教徒身披赤布，见人不施跪礼。牟子认为，僧人削发只是权宜施设，终极目的是要达到成佛之境。不娶妻，乃是以清净无为作为修行方法。同样，披赤衣，不跪拜是表示出家人不溢情，不淫性，唯以上德之道为贵，也是为了修道之故。追求上德，就无须注重形式上的礼节了，这叫"上德不德"。

《牟子理惑论》中对佛教的理解，涉及的内容较多，这种理解的核心是以儒道思想来比附佛教，这正体现出佛教的中国化倾向



四、道教初创与佛教的影响

中国道教之源,本质上是古代的鬼神崇拜、战国时代的方仙道(神仙方术)和两汉黄老道的结合。道教初创时,正值佛教传入,佛教也被视为神仙方术的一种,而一些佛教方面的传教人士本身也利用异术的帮助,如安世高、昙柯迦罗、康僧会等,都善异术,这又加深了早期道教对佛教的认同,待发现有异时,对佛教已有了相当深的了解,已自觉或不自觉地受到佛教的一定程度的影响了。

道教形成于东汉末年,最早的道教流派有三,即张陵的五斗米道、张角的太平道和魏伯阳的金丹道。五斗米道是黄老道和古代巫术相结合的产物,其早期的教义教规要求颂经(颂《老子五千言》、《太平洞极经》、《老子想尔注》)、不妄祀(除祠先人、灶社外,不得有所祭)、持戒(不淫盗及不饮酒食肉)、收取五斗信米等。太平道是在于吉的太平青领道的基础上发展起来的,其早期的教义教规要求忏悔、治病(以符咒治病)、奉持经典(奉《太平青领经》,即《太平经》),他的行道方式有立精舍、烧香、读道书、制作符水治病等。至第三代教祖张鲁时,其教规中增加了"设义舍"一条,又重申在春夏禁杀、禁酒。魏伯阳的金丹道以神仙学说和《周易》相结合,追求成仙之路,此教在东汉末年没有五斗米道和太平道活跃。

早期道教的这些教义教规,可以和佛教作一个比较。道教讲戒杀戒酒,这一点在佛教里也是基本的戒律规范。道教的戒律源自上古斋戒,但某些形式和条文,不能说没有模仿佛教之处。道教重视经典,著经、诵经,佛教方面则以译经为早期的主要活动,这也影响到道教方面对经典的注重。张鲁设义舍,施舍食物,"使起义舍,以米置其中,以止行人"(《刘焉传》注引《典略》,《后汉书》卷七

十五)。笮融事佛的情形与其多么相似,他"大起浮图祠,……每浴佛,多设酒饭,布席于路,经数十里"(《吴书·刘繇传》,《三国志》卷四十九)。道教在其宗教仪式中焚香,比如于吉,他经常"烧香读道书"。早期佛教也是有焚香的,交趾郡太守士燮"出入鸣钟磬,……胡人夹毂焚烧香者,常有数十"(《吴书·士燮传》,《三国志》卷四十九)。如果这还不足以说明佛教对早期道教所产生的影响,那么《太平经》中使用的许多佛教概念,则可以更明确地证明道教初创时对佛教的注意和吸收,这些概念有众生、妄语、善哉善哉、法界、因缘、究竟,等等。

第二章　西晋佛教

西晋佛教始自晋武帝泰始元年(226)，至愍帝建兴三年(315)，共五十年的历史，这一时期的佛教活动，仍是以译经为主，译僧中以竺法护最为著名，他是佛教传入以来中国最大的译经家。这一时期的佛学主旨为般若学。

第一节　西晋的译经

西晋的译经数，据《出三藏记集》卷二载为一百六十七部，三百六十六卷(除已失译的部分)，《历代三宝记》卷六载为四百五十一部，七百一十七卷，《开元释教录》卷二载为三百三十三部，五百九十卷。所译经典，以大乘般若类经为主。

一、竺法护及其译籍

竺法护，梵音昙摩罗刹或昙摩罗察，生卒年不详，本姓支，为大月支国侨民，世居中国的敦煌。他八岁出家，从竺高座(可能是天竺僧)受学，并随师姓竺。据称他“诵经十万言，过目则能”(《昙摩

罗刹传》,《高僧传》卷一)。他立志于学问,儒家六经,百家之言,他都涉猎,他也云游各地拜访高僧,不辞辛劳,“万里寻师”。当时正值晋武帝时期,京城洛阳的佛教虽然很流行,但是大乘佛教的许多重要经典,还在葱岭以外的西域,不传国内,竺法护决心传回大乘佛典,因而随师远行西域求法。他在西域掌握了三十六国的语言文字,学成后,带着大量的梵文经典回到敦煌,又从敦煌而至长安,沿途翻译所带回的经典,以后亦终身以译经为务。

竺法护的译经数,道安《众经目录》中收录一百五十部,《出三藏记集》卷二载为一百五十四部,三百零九卷,《历代三宝记》卷六载为二百一十部,三百九十四卷。经吕澂先生的对勘,竺法护译经数应是七十四部,一百七十七卷,另有十部是竺法护所译而标为他人译者(见其《中国佛学源流略讲》所附《竺法护》)。

竺法护译籍的范围很广,几乎涵盖了西域流行佛典的各个方面,具体包括:

小乘类经,如《离睡经》(即《中阿含经·长老上尊睡眠经》)一卷、《受岁经》(即《中阿含经·比丘请经》)一卷、《普曜经》八卷等。

大集类经,如《无言童子经》(即《大集经·无言品》)。

宝积类经,如《弥勒菩萨所问本愿经》(即《大宝积经·弥勒所问会》)一卷。

般若类经,如《光赞般若经》十卷。

法华类经,如《正法华经》十卷

华严类经,如《菩萨十住行道品》(即《华严经·十住品》)一卷、《渐备一切智经》(即《华严经·十地品》)十卷。

净土类经,如《无量清净平等觉经》(康僧铠译《无量寿经》的异译)二卷。

禅法类经,如《勇伏定经》(即《首楞严三昧经》)二卷。

涅槃类经,如《方等泥洹经》二卷。

戒律类经，如《比丘尼戒》一卷。

法护所译佛典中，重要者有《光赞般若经》、《正法华经》、《渐备一切智经》、《普曜经》等几种。

《光赞般若经》十卷，竺法护在太康七年（286）译于长安，所用梵本为于阗沙门祇多罗带来的本子，此经相当于后来玄奘译《大般若经》第二会八十五品中的前二十七品，和朱士行传回、竺叔兰译出的《放光般若经》以及鸠摩罗什所译的《摩诃般若经》都是同本异译。但竺法护此经译出后，一直在凉土流行，未传于内地，所以其影响只限于凉土，直到道安于东晋太元元年（376）到凉土后，发现此译本，才将它传回内地，而内地流行的般若经典，是《放光经》。道安对法护这一译本的评价是，“言准天竺，事不加饰，悉则悉矣，而辞质胜文”（《合放光光赞随略解序》，《出三藏记集》卷七）。

《正法华经》十卷，在《法华经》的三个译本中，这是最早的一个，也于太康七年在长安译出。此经的主要内容，是表明开权显实、会三归一的宗旨，三乘为权，一乘为实，佛法从本质上讲只是一佛乘，但为了开示一佛乘中的佛的“知见”，又必须通过三乘方便，而三乘方便，也只是为了体现一佛乘。此经又讲顿悟成佛论，以龙女顿时成佛的故事来说明此理。又宣传观音信仰，这推动了观音信仰在民间的发展。法护的这个译本与后来的两个译本有一个不同之处，是法护把《陀罗尼品》和《普贤菩萨劝发品》中的诸咒都加以意译，化密为显。此经在晋世也是非常热门的，到了后来的隋唐宗派阶段，此经则又为诸宗所重。

《渐备一切智经》十卷，元康七年（297）译于长安，此经讲菩萨修行的十个阶位。

《普曜经》八卷，译于永嘉二年（308），此经讲述释迦牟尼的故事，从出生、为太子、出家到创教，也包括佛教教义方面的内容。

竺法护的译风，或文或质，并不一致，但后人总的评价还是很

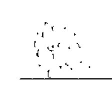
高的,道安说法护"凡所译经,虽不辩妙婉显,而宏达欣畅,特善无生,依慧不文,朴则近本"(《昙摩罗刹传》,《高僧传》卷一)。竺法护是罗什之前最大的译经家,其译籍的影响也主要在罗什以前,因为他的译典后来大多出现了影响更大的罗什的异译本,但这并不妨碍法护在晋世佛教中的地位,由于他对译事的贡献,时人常称他为敦煌菩萨或敦煌月支菩萨,很受尊敬。

二、竺叔兰的译经

西晋的译经僧,除了最著名的竺法护之外,还有聂承远、聂道真、竺叔兰、无罗叉、帛法祖、彊梁娄至、安法钦、法立、法巨、支法度、若罗严等中外僧人和居士。其中,又以竺叔兰的影响最大。

竺叔兰,生卒年不详,天竺国侨民,其父因避乱而携妻以及已为沙门的两位妻兄来到中国,在河南居住,并在此生下竺叔兰。竺叔兰自小就随两位舅舅学习天竺佛教,又通汉地语言,但他生性浮躁,喜好饮酒狩猎,后来他对自己的杀生行为有所反省,就皈依了佛教,成为一位居士。奠定他在中国佛教史上重要地位的事件是他和无罗叉两人合译的《放光般若经》二十卷,他另外还译有《首楞严经》二卷、《异毗摩诘经》三卷。

《放光般若经》的梵本是朱士行的弟子弗如檀受师之托,从于阗送回的,太康三年(282)送到洛阳,八年(287)送到陈留郡(今河南省开封市北)仓垣的水南寺,元康元年(291)五月十五日始译,由无罗叉手执梵本,竺叔兰口译,当年译完,以后又经过了改译。这部经和竺法护所译的《光赞般若经》是同本异译,但品目大有差距,《光赞》共二十七品,而《放光》则有九十品。两者的梵本都来自于阗,但品目差距却如此之大,当是《光赞》梵本有缺失,而致品目不



备。与《大般若经》第二会相比,《放光》多出《学五眼品》、《度五神通品》、《授决品》、《解深品》、《坚固品》、《萨婆多品》、《法上品》、《嘱累品》(分别为《放光经》的第四、五、六、五十四、五十七、八十八、八十九、九十品)的内容,而没有《大般若经》第二会中的《调伏贪品》、《转不转品》、《愿行品》(分别为该经中的第五十一、五十四和五十七品)的内容。

《放光》梵本比《光赞》梵本先来中土四十年,而又比《光赞》晚译出九年,但其影响却要比《光赞》大得多,在罗什的《摩诃般若经》译出之前,晋土流行的般若类经主要就是《放光经》了,就是罗什所译的《摩诃般若经》,也多有参考《放光》之处。

对《放光经》的翻译质量,道安也有所评价,认为其优点是简约,“言少事约,删削复重,事事显炳,焕然易观”。但缺点是因删削过多而有遗漏,“从约则必有所遗”(《合放光光赞随略解序》)。这说明西晋的译经还不成熟。

第二节　西晋佛学主旨及佛教信仰

一、佛学主旨:般若空观

西晋佛学以般若空观为主旨,虽然竺法护也推行《正法华经》,此经在当时也是流行经典之一,许多人争相诵讲,如竺法潜二十四岁就能开讲此经,但人们更推崇的还是般若类经,即《道行经》和《放光经》,人们对这些经典抄、校、诵、讲,也有注疏和节译者,形成奉仰般若的热潮。

以抄而论,这是一般信众最为常见的行为,当《放光经》在仓垣

一译出，当地信众都劝助供养，许多人更是不辞辛劳，到仓垣来抄经，据道安记载，中山（治今河北省定县）的支和尚也曾派人到仓垣，断绢抄回中山时，中山王率僧众持幢幡庄严远出城门四十里迎经。更有一位工于书法的僧人安慧则，他以极小的字把《放光经》抄写在黄缣（黄色细绢）上，合为一卷，字小如豆，但又分明可识。他抄了十部，其中有一部送给了周嵩（在两晋朝内都任官职）之妻胡母氏，胡母氏在晋末乱世过江时，仍将此件抄经带在身边（见《安慧则传》，《高僧传》卷十）。

以校而论，《放光经》译出后，有过两次校译，一次是支孝龙和竺叔兰合校，太安二年（303），“支孝龙就竺叔兰一时写五部，校为定本”（《朱士行传》，《高僧传》卷四）。另一次校译是在永安元年（304）完成的，竺法寂和竺叔兰合校，这一校本被视作最佳的本子（见《〈放光经〉记》，《出三藏记集》卷七）。

以诵而论，如康僧渊，平素好诵《放光经》和《道行经》，东晋成帝时，他和康法畅、支敏度等一起过江，支敏度则成为东晋重要的般若学者。

以讲而论，对经义进行讲说，是般若信仰的深化、理论化，西晋时，这种讲说还不是很普遍，但只要是善讲者，必是大受欢迎的。当时从事这种讲说的，有支孝龙、竺法潜等人。支孝龙原来就喜好玩味《道行经》，以此为心要，当《放光经》译出后，他找来经典，立即披阅，十多天后，即能开讲。竺法潜（字法深）十八岁出家，师从著名的佛教学者刘元真，二十四岁时就能开讲《正法华经》和《放光经》，他于佛经，既能体究其深意，又善于宣讲，听众常达五百多人，可见其受欢迎的程度。至东晋初，诸帝还常邀他讲经呢。

以注疏而论，这种研究形式在西晋显然还较少使用，曾经作过般若类经注疏的，有帛法祚和竺僧敷等人。帛法祚是名僧帛法祖（名远）的弟弟，他曾为《放光经》作注，又著有《显宗论》。竺僧敷尤

善《放光》和《道行》二经，他于西晋末年过江，住京师建业的瓦官寺，曾经著有《放光经义疏》、《道行经义疏》等作品。节译般若经典者，有卫士度。卫士度是晋惠帝(290—305在位)时期的居士，他曾译有《道行般若经》二卷，这个译本实际上是对支谶所译《道行经》的删节。他还好诵经，据说临终前"清净澡漱，诵经千余言，然后引衣尸卧，奄然而卒"(《帛远传》所附之《卫士度传》，《高僧传》卷一)。

总的说来，西晋之世对般若经典的研究，还没有达到后来东晋时代的深度，抄写、念诵者多，讲说、著述者少，还没有形成自己对般若思想的独特见地，没有形成"学"，但西晋般若信仰的传播，已经为东晋般若学派的出现奠定了基础。事实上，两晋之际的许多学者，如支敏度、支道林、竺法蕴、于法开等，至东晋时于般若学皆能独成一家。

二、西晋的佛教信仰

西晋佛教以洛阳和长安为中心，随着译经范围的扩大和佛学理论的更深入传播，佛教信仰进一步普及和深化。

西晋的佛教事业首先得到高级官员和地方豪富的支持，前述中山王的出城迎经，充分说明他对佛教的热忱，河间王司马颙也是如此，他对帛法祖"虚心敬重，待以师友之敬"(《帛远传》，《高僧传》卷一)。石崇是当时的巨富高官，官至侍中，"石崇斗富"在历史上臭名远扬，不过他也事奉佛教，他是否真心奉佛，时人有怀疑，有人称他"虽托名事佛，而了无禁戒"(《正诬论》，《弘明集》卷一)。但以其财力，向佛教行布施是可能的，这也说明，奉佛在当时已是一种社会风尚了。与石崇相反，周嵩则是一个佛教信仰者，《正诬论》称其"奉佛亦精进"。不过又说他"虽有好道之意，然意未受戒为弟

子”。没有正式皈依佛教,连居士也不是,但这并不妨碍他的佛教信仰,而且周嵩夫妇都为信佛者。

西晋之世,居士佛教已经比较流行了,这和《维摩诘经》的影响不无关系。节译《道行经》的卫士度就是一位居士,其师阙公则也是著名的居士。竺法护的两位主要助手聂氏父子也都是居士,他们不但助译,自己也有译作,聂承远译有《越难经》一卷、《超日明三昧经》二卷。聂道真译有《文殊师利般涅槃经》一卷、《异出菩萨本起经》以及《三曼陀飏陀罗菩萨经》一卷。这是土生土长的中国人首次自己译经。抵世常也是著名的居士,他在晋太康(280—289)之世禁佛的时候,“潜于宅中,起立精舍,供养沙门”(《神异篇》引《冥祥记》,《法苑珠林》卷二十八)。由此也可知晋初曾一度禁佛,抵世常在禁佛的形势下,敢于在家中私立庙宇,供养僧众,足见其信仰之深(也见其财力之厚)。

外国来华僧人在西晋依然是十分重要的佛教力量,译经僧中,竺法护、竺叔兰为侨民,其他译僧,彊梁娄至是西域人,安法钦是安息国人,他译出《阿育王经》等五部十六卷经典。在其他传教僧中,还有象耆域、帛尸梨蜜这样的神异僧。耆域是天竺僧人,他“倜傥神奇,任性忽俗,迹行不恒,时人莫之能测”(《耆域传》,《高僧传》卷九)。他从天竺出发,走海路经扶南(今柬埔寨)到交趾,在晋惠帝末年到达洛阳。他以神异之术传教,传说他以杨柳拂水,辅以念咒,就能治病。帛尸梨蜜也能持咒,他诵咒数千言,声音高畅,而面色不变。这种异术,极能引起并增强人们对佛教的兴趣。

西晋的佛教生活,已开始设法会追荐亡僧,也有持斋、供养僧众等形式。晋武帝之世,阙公则死后,洛阳僧众曾在白马寺中设法会追荐。持斋,是过斋戒生活,这一般是指居士的修行,卫士度的母亲常在家吃长斋,卫士度自己也曾作《八关斋文》,这是在行斋时所用的对佛的忏悔性文字,一直到晋末,持斋者都在使用它。供养

僧众者，像抵世常就在私宅中设精舍供养，卫士度的母亲也常在家中“饭僧”。这些都说明了佛教在社会上的流传程度。

西晋的佛寺建筑已经很多了，这从一个侧面反映了佛教的存在状况。《正诬论》云“道人聚敛百姓，大构塔寺”。这说明佛寺不但多，而且富，寺院经济有了一定规模。至于西晋的寺院数，《魏书·释老志》称“晋世洛中佛图有四十二所矣”。这是指洛阳一带的情形，《洛阳伽蓝记》卷一中的记载在时间上更准确，“至晋永嘉，唯有寺四十二所”。《释氏稽古略》卷一则载西晋造寺一百八十所。著名的寺院，有白马寺（长安、洛阳均有）、建初寺、瓦官寺（此二寺在建康）等，其他还有东牛寺、满水寺、大市寺、竹林寺、石塔寺（均在洛阳），西寺（在长安）、水南寺、水北寺（在陈留仓垣）等十余所。

西晋的僧侣数，《释氏稽古略》卷一载，西晋度僧尼三千七百人，《正诬论》也提到洛阳的僧人之多，称“沙门之在京洛者多矣”。西晋佛教中出现的一个重要事件就是允许女性信徒正式出家，中国第一个出家的比丘尼是净检，她于西晋建兴（313—316）年间出家，居竹林寺，同时随她出家的还有二十四人。她出家之前就已通经，当时缺尼师，她因而成为众尼之师，传法授道（事见《净检传》，《比丘尼传》卷一）。

西晋的佛教艺术，必须提及的有佛画家卫协，他工人物及道、释像，时称画圣，曾作《七佛图》，作品“伟而有情势”（顾恺之语）。

三、佛教和道教的关涉：《老子化胡经》

西晋佛教的发展，对道教而言亦感到外在的压力，西晋道教在其理论体系上没有多少建树，却沿着传统的“老子化胡”之说来与佛教抗争，以杜撰的老子乃佛教之祖的观点来说明道教的优越性。



老子化胡之说流行较早,《后汉书·襄楷传》中有"或言老子入夷狄为浮图"之说,三国时代也流传此说,《三国志·魏书》注引鱼豢的《魏略·西戎传》说:"浮屠所载与中国《老子经》相出入,盖以为老子西出关,过西域,之天竺,教胡。"至西晋时,道士王浮作《老子化胡经》,再次渲染此说。王浮经常和帛远争论佛教和道教的优劣短长,每次又都争不过帛远,忍不住心中气愤,"乃作《老子化胡经》,以诬谤佛法"(《帛远传》,《高僧传》卷一)。经中云,太上老君在殷朝时出世,生时有异相,九龙吐水,生下就能走,步步生莲花,走了九步,就以左手指天,右手指地,对大家说,天上天下,唯我独尊。老君后来过函谷关,向关令尹喜授《道德经》,又西渡流沙,到于阗国毗摩城中,为西域诸国王说经。汉桓帝时,老君又令尹喜乘着月精,降在中天竺国,入白净夫人口中而生,号为悉达,成为太子,后又入山修行,成就无上道,号为佛陀(见《老子化胡经序说第一》)。

根据佛教僧传的记载,王浮死后对写作此书感到十分悔恨,在阎罗王处,帛远向王浮讲《首楞严经》,讲毕,帛远自往忉利天中,而王浮则身披枷锁,求帛远忏悔(见《帛远传》)。佛教方面欲以此说明《老子化胡经》的荒谬性,但此经在历史上的影响却是不小的,道教徒都以它作为道教优于佛教的证据,而在与佛教论战时一再提及,佛教方面则不得不一次次地反驳,在明僧绍的《二教论》、甄鸾的《笑道论》、法琳的《对傅奕废佛僧事》和《辩正论》等与道教的论战性著作中,都提到了《老子化胡经》的内容。

实际上,《老子化胡经》所述,许多地方是抄袭佛教的说法,其杜撰的老子出生时的异相,完全是照搬佛教对释迦牟尼降生情形的描述,佛教正好利用它来宣传自身。

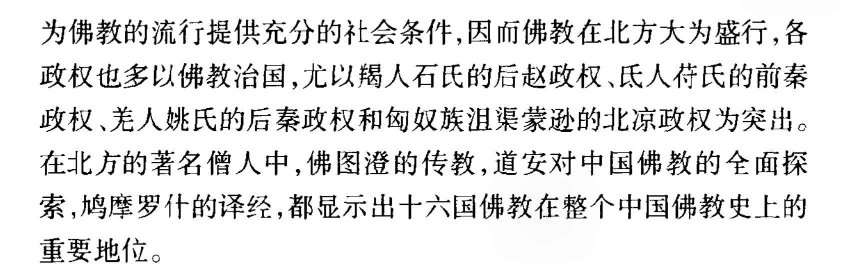
此经后来有多种增补本,唐代时就有僧人要求焚毁它,元代时又因此经而引起佛道之争,终遭禁毁,不过后来在敦煌石窟中发现了此经的残卷(卷一、卷十),《大正藏》中收入的即是这个残本。

第三章　东晋十六国佛教

这一阶段的佛教，包括自元熙元年(304)刘渊称王到北魏太延五年(439)统一中国北方，共一百三十五年的北方十六国佛教(含巴蜀地区的佛教)，以及自东晋建武元年(317)到恭帝元熙二年(420)之间共一百零四年的东晋佛教。这个时期，北方以长安为中心，出现了道安、鸠摩罗什和僧肇等为代表的杰出人物，南方则以庐山和建康为中心，出现了以慧远、佛陀跋陀罗和竺道生等为代表杰出人物。其间的佛教活动，于译经，达到了中国佛教译经史上的第一个高潮，于义理探讨，则形成了般若学的六家七宗，于求法，则有法显的西行之举。这一阶段的佛教文化也有了进一步的发展。

第一节　北方十六国佛教

十六国时代，指东晋时期长江以北及巴蜀地区由匈奴、鲜卑、羯、氐、羌族等少数民族建立的十六个割据政权，具体指：一成汉、二赵(前赵和后赵)、三秦(前秦、后秦和西秦)、四燕(前燕、后燕、南燕和北燕)、五凉(前凉、后凉、南凉、北凉和西凉)、夏，史称“五胡十六国”(实际上还有冉魏和西燕两政权)。这些政权交替出现，而在政权迭现的背后，是残酷的战争，人民的痛苦，生命的无常，这些都


为佛教的流行提供充分的社会条件，因而佛教在北方大为盛行，各政权也多以佛教治国，尤以羯人石氏的后赵政权、氐人苻氏的前秦政权、羌人姚氏的后秦政权和匈奴族沮渠蒙逊的北凉政权为突出。在北方的著名僧人中，佛图澄的传教，道安对中国佛教的全面探索，鸠摩罗什的译经，都显示出十六国佛教在整个中国佛教史上的重要地位。

一、佛图澄在后赵的传教

十六国政权中第一个著名的佛教活动家是后赵的佛图澄，后赵石氏政权以杀戮著称于世，而佛图澄却能有针对性地宣传佛教的因果报应论，通过神异之术，使得石氏能够信奉并支持佛教，佛教也在国家力量的扶植下大力发展。

佛图澄(231—348)，本姓帛，西域人，一说本姓湿，天竺人，实际上他很可能是西域的龟兹人。据《高僧传》记载，佛图澄来华的时间是西晋永嘉四年(310)，这一年他来到洛阳，自称已有百余岁了，实际上是七十九岁。到洛阳之前，他曾到过佛教盛行的敦煌，所以《世说新语·言语第二》中的刘孝标注要说佛图澄“由敦煌出”了。来洛阳后，佛图澄曾想建造寺庙，但因匈奴人刘曜攻打洛阳，只能作罢，“潜泽草野，以观事变”(《佛图澄传》，《高僧传》卷一)。隐居起来，伺机行事。

两年后，石勒在葛陂(今河南省新蔡县以北)屯兵掳掠，大肆杀戮，以此为威，僧人遇害者很多，佛图澄出于对众生的同情和关怀，决心制止石勒的屠杀，以佛法感化石勒，于是他手持锡杖来到石勒的兵营前，通过石勒的一位大将郭黑略(一作郭默略)的关系见到了石勒。这个郭黑略曾从佛图澄受五戒，平时随石勒出征，据说总

能预知胜负，使石勒很为惊奇，就问其故，郭黑略遂向石勒引荐佛图澄，说您石将军有神灵相助，我以前的预言，都是这位和尚所言，他就是佛图澄。石勒于是召见佛图澄，问他佛法有何灵验之处。佛图澄就施异术，他在盆里盛满水，烧香念咒，不一会儿，盆中现出青莲花，闪闪发光。据说石勒由此而信佛法。佛图澄进一步向石勒宣说佛教的因果报应之理，劝善弃恶，他指出，“王者德化洽于宇内，则四灵表瑞；政弊道消，则慧孛见于上”（同上）。如果施德政，则有祥瑞出现，反之，如果行恶道，则天空出现彗星，彗星（扫帚星）被视为不祥之兆。由于佛图澄的劝善戒杀，当时本来要受石勒屠戮的人，据说十有八九都免于一死，中原一带，无论是胡族还是汉族，信仰佛法的人顿时增多。石勒也把佛图澄视为国事参谋，凡有大事，必要征询其意见。石勒称帝后，封佛图澄为大和尚，甚至把自己的孩子都交给佛图澄在寺中扶养。每年的四月八日，石勒都要到寺里去浴佛。

石勒死后，其弟石虎废侄石弘自立为帝，他对佛图澄的敬重甚于石勒，称佛图澄为“国之大宝”。佛图澄同样劝石虎戒杀行善，每当石虎向他问佛法时，他都答以“不杀”。石虎以为，治国必以刑杀，佛图澄开示说，“帝王之事佛，当在体恭心顺，显畅三宝，不为暴虐，不害无辜。……若暴虐恣意，杀害非罪，虽复倾财事法，无解殃祸”（同上）。这种劝诫，虽不为石虎所完全接受，但石虎对佛图澄还是很敬佩的，多少受到佛图澄的一些影响。

由于佛图澄的杰出传教活动和二石的支持，佛教在后赵广泛流行，但对于众多普通百姓的奉佛，石虎是有疑问的，加以众多的信徒中，各人的背景并不一样，有些奸宄之人也避于寺庙，石虎对此也有看法，他曾问佛图澄说，佛教是国家奉持的根本大法，百姓可不可以信佛？僧人应该精进，现在杂入奸宄之人，如何处置？有的官员乘机建议石虎废佛，但所持的观点却是夷夏论，认为佛是外

国之神，天子不应该信佛，岂不知石虎本人也是“夷”人，他反而否定了废佛的看法，指出“佛是戎神，正所应奉”(同上)。他宣布，不论胡人汉人，凡是想出家的，都可以出家。这是中国佛教史上正式允许汉人出家的第一个官方许可令。

佛图澄的学问，大小乘兼备，从他门下走出过道安、僧朗、竺法汰等弟子，而这些人都精于大乘般若学，由此看来，佛图澄于般若学是极有造诣的。而佛图澄在西域所学，则主要是小乘，《魏书·释老志》说佛图澄在乌苌国出家，就罗汉入道，说明学的是小乘。后来到罽宾国学法，罽宾国流行的也是小乘，特别是说一切有部。他又到敦煌，敦煌流行的则是大乘般若学，他可能是在这里接触并学习的大乘佛学。

佛图澄非常注意修持，严守戒律，他“酒不窬齿，过中不食，非戒不履，无欲无求”(同上)。这使得他具有强烈的人格魅力。他一没有译经、二没有深入探讨佛教义理，但他却有极大的影响力，他在中国所收的门徒，前后达到一万人，身边常有数百人追随。他在信众中很受尊敬，“澄之所在，无敢向其方面涕唾、便利者”(同上)。佛图澄还广造寺院，一生造寺达八百九十三所。

佛图澄之被信众所接受，所尊崇，一定程度上是他传教时所使用的神异之术对大家的征服，由此说明，汉魏以来把佛教视为一种仙术的看法，此时在许多信众中仍是存在的。

二、道安及其佛学

与佛图澄的神异不同，道安在佛教史上是以译经家和理论家的形象出现的，他组织国家译场，总结翻译经验，整理所译经典，研究佛学理论，制定僧团戒律，对佛教的中国化进行了积极而又有益

的探索。

道安(312—385),俗姓卫,常山(治所在今河北省正定县南)扶柳人,他的家庭是儒学世家,但他自己生于乱世,自幼父母双亡,由外姓兄长孔氏扶养,在人生的早年就遭逢百难。他七岁开始读儒书,十二岁出家(此据《高僧传》,也有记为十一岁、十三岁乃至十八岁出家者)。因为他面孔长得丑,肤色黑,虽有悟性,却不被师傅看重,而是被打发到田里做了三年农活,但他并未因此而懈怠,仍旧"执勤就劳,曾无怨色,笃性精进,斋戒无阙"(《道安传》,《高僧传》卷五)。他向师傅借来一部五千言的《辩意经》,晚上干完活交还时,就能全部背诵出来,后来他又借了一部万言的《成具光明经》,当晚归还时又能全部背出,这才引起师傅的注意。年满二十,道安受具足戒,并开始其游学生涯。

道安游学时,曾在后赵都城邺(今河南省安阳市北)见到佛图澄,深受佛图澄赏识,但佛图澄门下的其他僧人,则因道安外貌不佳而看不起他,佛图澄对大伙儿说,道安的学识是你们这些人谁也比不上的。道安在佛图澄讲经以后,经常加以复讲,解答大家的疑问,做这种事他感到非常轻松,大家不得不佩服他,说:"漆道人,惊四邻。"(同上)这个黑和尚真令人惊讶。

佛图澄死后的第二年,道安为避乱而来到濩泽(今山西省阳澄县西)山区,在十分艰苦的情况下,他坚持读经,又向同样逃到这里来的一些僧人学习佛法,并写下了《阴持入经注》、《大道地经注》、《大十二门经注》等作品,后来又与同学竺法汰一起避难到飞龙山(今山西省浑源县西南),在此遇到他当沙弥时的好友僧光(一作僧先),两人在讨论佛理时,对以前两人都遵循的"格义"方法产生了分歧,道安这时已放弃了格义,他认为,"先旧格义,于理多违"(同上)。这是道安学术风格的一大转变,而僧光却还是坚持老观点,不允许道安对先贤所创的格义有所非议。

约在东晋永和十年(354),道安从山东来到河北,在太行恒山(今河北省阜平县北)建造寺院,传教弘法,信徒多达几乎占河北人口的二分之一,有“中分河北”之说。升平元年(357),道安又回到河南的邺地,住受都寺,在此组织了数百人的僧团。这时石虎已经死了多年,后赵亦亡,邺地已是前燕的都城。升平四年(360),燕王慕容儁死,内乱爆发,道安再次避难,先后到过邺城西北的牵口山、王屋(今山西省垣曲县东北)的女休山和陆浑(今河南省嵩县东北)一带,期间遭尽磨难,天灾人祸,一齐袭来,在陆浑,道安曾以木为食。兴宁二年(364),前燕慕容玮派兵攻打河南,道安决定到襄阳去。

在往襄阳途中,行至新野(今河南省新野县)时,道安提出了佛教发展的两条措施,一是需要得到君王的支持,二是要依靠大家的弘传。鉴于第二点考虑,道安决定分张徒众到各地去传教,命竺法汰到扬州,法和到四川,他自己则率领慧远等人直奔襄阳(后来前秦攻打襄阳时,道安又第二次分张徒众,派慧远东下,而慧远则辗转到了庐山)。

约在东晋兴宁三年(365),道安到达襄阳,开始其历时十五年的襄阳时期,在此比较安定的社会环境中,道安的事业进入第一个高峰期。

道安在襄阳的活动包括:

与名士、官员交往。道安交往的名士如习凿齿、郗超等,官员如桓豁等。道安与习凿齿的关系尤善,习凿齿在道安接近襄阳时,就给道安写了封信,表达他对道安的敬佩之情和对佛法的理解。到襄阳后,道安拜访习凿齿,习凿齿自报家门,“四海习凿齿”。道安也自报,“弥天释道安”。一时成为名对。为了与南北朝时写过《二教论》的道安相区别,在佛教史上也称东晋的道安为“弥天道安”。

讲经注经。道安对般若学特别重视,他每年要讲两次《放光般

若》,他还对《放光》和《光赞》进行了对比研究,首次向内地介绍《光赞般若》。至于经注,据《高僧传》载,道安在襄阳所做的经注有二十二卷,其中包含了对般若类经的注。

制定僧规。为了加强僧团管理,在戒律仍不完备的情况下,道安制定了一些僧人所守的戒律,这些戒律包括讲经说法时的仪式;日常的修行、饮食诸方面的规范;布萨(半月一次的诵戒集会)、差使(每年夏安居结束后请有德者指出他人罪过)、悔过(自悔其过)诸方面的仪式的规范

制定经录。自安世高译经以来,所译经典缺乏一个系统的整理,道安第一次进行整理编目,并考证译者。有了这样的经录,后人的译事和撰述就有了根据。关于这部经录的名字,首见于隋费长房的《历代三宝记》卷八,为《综理众经目录》。此录原本已佚,《出三藏记集》卷二至卷五是以此录为蓝本的,大致可以见其原貌。此录包括经、律、论录二百四十五部,四百五十七卷,失译经录一百三十四部,凉土异经录五十九部,七十九卷,关中异经录二十四部,二十四卷,古异经录九十二部,九十二卷,疑经录二十六部,三十卷,以及道安自己的著述二十四部,二十七卷,还有杂经志录,共收佛典六百三十九部,八百八十六卷。

道安的个人品德和学术成就,引起了前秦君王苻坚的注意,他曾遣使送给道安许多尊贵的佛像,一直想得到道安,以辅其政。前秦建元十四年(378)苻坚遣苻丕攻打襄阳,次年攻下,获道安,并送回长安,苻坚非常高兴地宣称,“朕以十万之师取襄阳,唯得一人半”(同上)。一人指道安,那半人指习凿齿,习凿齿腿有残疾,故苻坚戏称为半人。自此,道安开始了长安时期的生涯,直至去世。

在长安,道安的主要活动是组织力量译经,长安的译事得到了苻坚政府的支持,所译经典,包含了大乘般若类经,比如补译了《大品般若经》,这就是《摩诃钵罗若波罗蜜经抄》五卷;也有小乘类经,

包括阿含类和毗昙类;还有戒律类经,如《十诵比丘戒本》一卷、《比丘尼大戒》一卷和《教授比丘尼二岁坛文》一卷。

道安总结了佛经汉译的经验,提出了“五失本,三不易”的翻译原则。“五失本”是指五种改变或失去原经本来表达方式的情形:一是把原经中的倒装句改为汉语的表达习惯;二是把原本中质朴的表达方式加以修饰,以适应汉人好文饰的习惯;三是删除原本中繁杂重复的部分,使之简约;四是对于原本中总结全文的“义记”部分,因为与前文重复,可以不译;五是原本在讲完一事而另述一事时,常常先重述前事,再启下文,这段重述,也可以不译。“三不易”讲三种使译者很难表达佛经原意的情形:一是圣人造经,都是因时制宜,译文也应适应时势,但这很困难;二是译文应当适应人们的理解力,这也比较困难;三是经文离佛久远,理解力平平者要想准确地表达佛经的原意,也相当困难。有此三大困难,译经者应当谨慎从事。

道安在长安的前四年中,仍沿袭以往的习惯,每年讲两次《放光经》,后来逐渐参与政事,为苻坚当参谋,深得苻坚敬重。

道安的佛学思想,涉及戒定慧三方面,尤以慧学方面的般若性空思想最为突出。就其戒学思想而言,道安以戒学为戒定慧三学之首,他认为戒是规范人们行为的,如果行为不矜不庄,就已产生了伤戒之心,如此则难免不入三恶道中。在家和出家者都应以戒学为学佛之始,要坚定戒心,宁可持戒而死,不得犯戒而生。他还主张,戒学亦应该以慧学为理论基础,只有悟般若真谛,才能真正持戒。

就其定学而言,道安的早期思想中,由于受其师佛图澄的影响,他也十分重视禅学或定学,他主张,“定”有三层含义,禅义、等义和空义,此三义对治人生的贪、瞋、痴三毒。禅定的目的是要认识般若本体之无,“执寂以御有,崇本以动末”(《安般注序》,《出三

藏记集》卷六)。定学也是和慧学相联系的。

道安的慧学,包含大乘和小乘两个方面,其大乘慧学,即其般若学,在般若派中,道安是属于本无宗一派的。他非常推崇"般若",他认为,"般若波罗蜜者,成无上正真道之根也"(《合放光光赞随略解序》)。所谓"正真之道",也就是"如"、"法身"、"真际"。而所谓"如",是指如同这个样子。什么样子?"本末等尔",本体和现象如一不二的状态。所谓"法身",指一,指常,指净。净也有"无"的含义,"有无均净"。以这个"净"为基础,才能持戒,行定,"于戒则无戒无犯,在定则无定无乱"(同上)。"真际"是指无为而无不为的本体,"真际者,无所著也,泊然不动,湛然玄齐,无为也,无不为也"(同上)。道安也把般若本体等同于"真如"、"法性",在处理本体和现象的关系时,道安把"执寂御有"看作"有为之域",反对从本体的空性来认识现象,而应"据真如,游法性",直接体现本体之无,"据真如,游法性,冥然无名者,智度之奥室也"(《道行经序》,《出三藏记集》卷七)。这真是好无之谈。其实这个执寂御有正是道安早期禅学中的观点,这反映了道安思想的变化,同时也可以明显看出道安思想体系中的道家、玄学思想痕迹。

道安的小乘慧学,特别表现为对毗昙学的推崇,他认为毗昙之学无比宏富,无比深邃,"要道无行而不由,可不谓之富乎?至德无妙而不出,可不谓之邃乎?"(《阿毗昙序》,《出三藏记集》卷十)佛法要道无不从毗昙流出,一切妙德都从毗昙产生。

道安还统一了出家人的姓氏,以往僧人的姓氏,从西域来的,多以其国名为姓,天竺来的多姓竺,月支国来的多姓支,康居国来的多姓康,汉族僧人,或随师姓,或多姓竺。道安规定,出家人都姓"释",这得到大家的认同,一直延续至今,这有利于增强僧团内部的凝聚力。

道安信仰弥勒净土,愿生兜率天,他常和弟子法遇等人"于弥



勒前立誓，愿生兜率"(《道安传》,《高僧传》卷五)。关于弥勒信仰的经典，竺法护译有《弥勒成佛经》一卷、《弥勒菩萨所问本愿经》一卷。弥勒是被认为将来要接替释迦牟尼的未来的佛，住兜率天，兜率天在六欲天中。

道安于前秦建元二十一年(385)在长安五重寺圆寂，他一生著述颇丰(多收入《出三藏记集》中)，弟子众多，以慧远为最著名。道安在中国佛教史上的贡献是多方面的，其影响亦为恒久。唐代僧人彦琮在其《辩正论》中对道安的评价，是具有代表性的，他说："道安法师，独禀神慧，高振天才，领袖先贤，开通后学，修经录则法藏逾阐，理众仪则僧宝弥盛。世称印手菩萨，岂虚也哉?"(《彦琮传》,《续高僧传》卷二)

三、鸠摩罗什及其译籍

鸠摩罗什以其译经的功绩被载入佛教史册，虽说中国佛教史上有四大译经家之说，但最为重要的是鸠摩罗什和玄奘，鸠摩罗什的译典代表了有史以来译经的最高水平，他译介了以印度佛教大乘空宗为主的经典，所译一直在历史上发挥影响。

鸠摩罗什(343—413)简称罗什，意为童寿，其生卒年代有多种记载，难以精确界定，这里采用僧肇《鸠摩罗什法师诔》中的说法。罗什祖籍印度，其父鸠摩罗炎放弃国相之位，出家为僧，并东渡葱岭，来到龟兹国，国王将御妹嫁给了他，生鸠摩罗什和弗沙提婆两兄弟。罗什幼年时，母亲出家为尼，罗什自己则是七岁出家，学习毗昙，九岁时他随母亲到罽宾国，这里流行小乘的说一切有部，罗什从罽宾王的堂弟槃头达多学习《杂藏》、《中阿含经》和《长阿含经》，罗什的天份受到槃头达多的称赞，其声誉也传入皇宫，罽宾王

请罗什入宫同外道辩论，而使外道折服，国王对罗什也多有赏赐。三年后，罗什又随母亲回龟兹国，途经大月支国时，据说罗什在这里受到一位罗汉的高度评价，声称如果罗什在三十五岁之前仍未破戒，必定能大兴佛法。离开大月支国，罗什又经疏勒国，在这里留住一年，先学小乘佛法，后从在这里讲学的莎车国参军王子须利耶苏摩学习大乘佛法，并放弃原来的小乘立场，改宗大乘，广学大乘空宗诸论。离开疏勒后，罗什和母亲来到龟兹国的邻国温宿国，他在这里因为挫败一位外道而声名大振，以至于龟兹国王亲自到温宿国来迎接他们母子俩。

回国后，罗什继续宣传大乘佛教，到二十岁时，他在宫中受具足戒，又从罽宾沙门卑摩罗叉学习《十诵律》。他的母亲这时又要到印度去了，临别时嘱罗什今后要到“真丹”(指中国)去传教，罗什表示，一定不惜性命，到东土去弘法。

罗什在西域的声誉，同时也传到了东土，引起了中国北方政权的注意，前秦建元十八年(382)苻坚遣吕光率兵七万西征，嘱咐他说，如果攻克龟兹，立即将罗什送回。但吕光并没有遵嘱，他攻克龟兹后，却想在西域称王了，并逼迫罗什娶国王的女儿为妻，罗什含辱应允了。

吕光后来听从罗什的建议，离开龟兹，在河西走廊建立后凉政权，但吕光本人是不信佛教的，所以罗什在吕光手下一直难以施展抱负。长安的后秦政权建立后，姚苌、姚兴二王先后来请罗什，但吕光不允。后秦弘始三年(401)，姚兴发兵攻打后凉，后凉兵败，上表归降，并把罗什等人送回长安。同年十二月二十日，罗什到达长安，时年五十八岁。

长安时期的罗什，受到崇尚佛教的姚兴的礼遇，姚兴积极扶持和发展佛教，尊罗什为国师，把罗什请入著名的逍遥园。罗什在安定的环境中，开始其译经事业，由于他先已来华多年，已经通晓汉



语，在语言上不存在什么障碍。

罗什的译作侧重于般若类经，特别是龙树一系的空宗经典。这一类经典包括：

《摩诃般若波罗蜜经》二十四卷（或作二十卷、四十卷），此经译于弘始六年（404），又称《大品般若》。相对于这一《大品》，《道行经》被称为《小品》（《放光》、《光赞》也称《大品》）。

《小品般若波罗蜜经》（《新小品经》）七卷，此经译于弘始十年（408），是《道行经》和《大明度无极经》的同本异译。

《金刚般若经》一卷，译时不详。

《中论》四卷，译于弘始十一年（409），这是中观三论中最重要的一种。

《百论》二卷，译于弘始六年（404），中观三论之一。

《十二门论》一卷，也译于弘始十年，中观三论之一，此论实际上是《中论》的提要。

《大智度论》一百卷，译于弘始四年（402），此论以阐述般若性空理论为主，兼及大小乘各种思想，内容丰富。

罗什还译有其他各种类型的经典，其中包括：

大乘禅经：

《坐禅三昧经》三卷，此经也译于弘始四年，这是罗什最早译出的一部经，他根据当时禅典不全的状况，抄出各家禅要，译为此经，从其内容来看，此经包括大小乘的修行法，但实际上其中的小乘禅法部分，亦要从大乘的立场来理解。弘始九年（407），此经又加以重校，称《禅法要经》。

《禅法要解》二卷，译时不详。

《首楞严三昧经》二卷，译时不详。

戒律类经：

《十诵律》六十一卷，也译于弘始六年，其中前五十八卷是罗什



和弗若多罗、昙摩流支等人合译的，所以《历代三宝记》卷八只称此经为五十八卷。后三卷是卑摩罗叉在罗什死后译出的。这是说一切有部的律典，其中规定了比丘戒二百五十七条，比丘尼戒三百五十五条，是中国佛教所遵从的基本戒律。

《十诵律比丘戒本》一卷，译时不详。

《梵网经》二卷，译于弘始八年(406)，此经规定了十重戒和四十八轻戒，也是中国佛教的基本戒律。

还有一些重要的大小乘经典，诸如：

《阿弥陀经》一卷，也译于弘始四年。

《思益梵天所问经》四卷，译于弘始四年。

《佛藏经》四卷，译于弘始七年(405)。

《妙法莲华经》七卷，译于弘始八年(406)。

《十住毗婆沙论》十四卷，此经可能就是《十住论》，有的经录却是二经同列的。

《维摩诘经》三卷，也译于弘始八年。

《成实论》二十卷，译于弘始十三年(411)。

罗什的译经数，《出三藏记集》载为三十五部，二百九十四卷，《开元释教录》载为七十四部，三百八十四卷，现存三十九部，三百一十三卷。这个数字和《高僧传·鸠摩罗什传》中所列三十一卷共三百余卷相近。

罗什的译籍被称为新译，在《出三藏记集》中，凡是罗什重译的，多标以"新"字。罗什译文的质量也达到了前所未有的高水平，行文优美流畅，概念准确，受到时人很高的评价。罗什译经态度的严谨也是十分罕见的，在他的译场，参译的义学僧人常有五百多人，有时达到二千多人，每译一经，都要经过众僧反复讨论研玩，然后确定译文。翻译《摩诃般若波罗蜜经》时，经过了三译五校，译《维摩诘经》时，"一言三复，陶冶精求，务存圣意"(《维摩诘经序》，

《出三藏记集》卷八)。但翻译实在是一件十分困难的事,罗什译文也有不尽人意之处,主要的原因还是对汉语的具有特殊意义的表达方式不能灵活运用,这也遭到时人的批评,僧肇批评为“方言未融”(见其《百论序》)。僧睿批评为“方言殊好,尤隔而未通”(《大智释论序》,《出三藏记集》卷十)。这种情形导致的缺陷,有的在当时经过校译而得到了纠正。

罗什本人的思想,难见其详,他没有留下系统的佛学著作,据说他曾著有《实相论》二卷、《注金刚经》和《注维摩经》等,均佚,《鸠摩罗什法师大义》(又名《大乘义章》)是回答庐山慧远所提的一些问题,也非系统阐述其思想的。从鸠摩罗什的译籍来看,他的佛学思想是属于大乘空宗一系的。

罗什的译籍,所弘传的主要就是大乘空宗的中观思想,对于空,《放光经》中曾列举出十四种,罗什所译的《大品般若》则列举出十八空,它们是内空、外空、内外空、空空、大空、第一义空、有为空、无为空、毕竟空、无始空、散空、性空、自相空、诸法空、不可得空、无法空、有法空、无法有法空。所要表达的乃是一切皆空,连空的本身也是空的。这种空观,可以用“缘起性空”论来表述,所谓空,是指自性空,诸法因缘而起,没有自性,因而称之为空,但这种空又不是不包含“有”的绝对空,或恶的空,它还是一种“有”,一种存在,是没有自性的虚假的存在,称之为“假有”。对于一切事法,既要看到其性空的一面,又要看待其假有的一面,亦有亦无。既不能执着于性空,又不能执着于假有,非有非无,非真非俗。对这种观点也不能执着,非非有非非无。这就是中道。

关于“中道”,还有“八不中道”之说,任何一法,都不生不灭、不断不常、不一不异、不来不出(去),没有产生和消亡,没有连续性和间断性(也即没有无限和有限),没有同一和差别,没有运动变化。这也称为“八不缘起”论。

这种中道，就是诸法实相，诸法的本质，认识到这一实相，就能进入涅槃，就能成佛。而这里所讲的认识，是指以佛教智慧去证得实相，不是世俗所理解的认识，是以“一切智”从总体上对事法进行观照，而获得诸法性空的认识，以“道种智”去获得这个一切智，又以“一切种智”对诸法进行具体的考察而获得每一事法都是性空假有的认识。

罗什译籍的历史影响，是任何一位译僧都无法和他相比的。他译介的般若类经典，首次比较完整系统地展示了印度佛教般若空观的内容，为解决般若学六家七宗的争端创造了条件。什译各种经典，也多为后来形成的佛教诸学派、宗派所宗，《成实论》为成实学派所宗，《中论》、《百论》、《十二门论》为三论学派及三论宗所宗，《阿弥陀经》为净土宗所宗，《法华经》为法华宗所宗，《十住毗婆沙论》是华严宗所重的重要经典，《维摩诘经》和《金刚经》则特别受禅宗推崇。宋明以后，《金刚经》和《阿弥陀经》则成为广泛流行的经典。什译禅经和戒律类经也产生了很大的影响。

罗什的从业弟子号称有三千，著名者，有所谓四圣、八俊、十哲之称。四圣指道生、僧肇、道融、僧睿，八俊是在四圣之外加道恒、昙影、慧观、慧严四人，十哲是在八俊之外再加僧䂮和道标二人。这些弟子之中，就对于中国佛教的贡献而言，当推僧肇和道生为最，僧肇于般若学，道生于涅槃学，都有独创之见。

四、弗若多罗等人的译经

这一时期在北方从事译经活动的，除了道安和鸠摩罗什之外，还有弗若多罗、昙摩流支、卑摩罗叉、佛陀耶舍和竺佛念等人。

弗若多罗（功德华），罽宾国人，以戒律见长，尤精《十诵律》，后

秦弘始(399—415)年间来到长安,姚兴待之以上宾之礼,罗什对他也十分尊重。鉴于汉地律典不备的状况,罗什请他颂出《十诵律》梵本,由罗什译为汉语,但未等全部颂出,弗若多罗就因病去世,译事未竟,实为憾事,"众以大业未就,而匠人殂往,悲恨之深,有逾常痛"(《弗若多罗传》,《高僧传》卷二)。《十诵律》的翻译也因此而停止。

昙摩流支(法乐),西域僧人,以律学驰名,弘始七年(405)秋天到达长安,长安《十诵律》的翻译因为弗若多罗病逝而未能完成,只译出三分之二,昙摩流支正好也带来了此经的梵本,庐山慧远写信给他,要求他能译完此经,为律学之徒"毕此经本,开示梵行,洗其耳目"(《昙摩流支传》,《高僧传》卷二)。秦主姚兴也敦请他译完此典。在这样的要求下,昙摩流支和罗什一起,译完了《十诵律》余下的部分,共成五十一章。对于这次合作,译文虽然经过多次修改,但罗什仍旧不满意,嫌文辞烦琐,但罗什来不及删治译文,就因疾而逝,昙摩流支的汉语功底远不及罗什,自然不能完成这项工作。他后来游化诸方,不知所终。

卑摩罗叉(无垢眼),罽宾国人,他出家后先在龟兹弘阐律学,鸠摩罗什在龟兹时,曾向他问学,龟兹陷落后,他避走别国,后来听说鸠摩罗什在长安弘教,他冒着生命危险,渡过沙漠区,也来到了中国,于弘始八年(406)到达长安,罗什见到他后,仍以师礼相待。罗什死后,他离开长安,在寿春(今属安徽)石涧寺弘律,一时间律众云集。罗什等人译出的《十诵律》五十八卷,最后一诵为《善诵》,他将其增译为三卷,名《毗尼诵》。他后来又到江陵(今湖北省江陵县)讲律,于弘扬律学,极有贡献,由于他的弘传,使得于律藏"析文求理者,其聚如林,明条知禁者,数亦殷矣!"(《卑摩罗叉传》,《高僧传》卷二)七十七岁时,卑摩罗叉卒于石涧寺。

佛陀耶舍(觉明),罽宾国人,十三岁出家,到十九岁时,已阅读了大量经典,不过他颇显少年气盛之势,认为很少有人能当他的教

师，他因而不为僧众所重，该到受具足戒的年龄时，也没有人为他授具，一直到二十七岁时才受具足戒。他后来曾游沙勒国，受到王太子的赏识，留在宫中供养，鸠摩罗什自罽宾国回龟兹途中经沙勒国时，也曾从他受学，学习《阿毗昙八犍度论》和《十诵律》。罗什回龟兹时，他曾挽留罗什。沙勒王死后，太子即位，当时苻坚遣吕光攻打龟兹，龟兹王曾向沙勒王求救，沙勒王就亲自率兵相救，并将国事委托给他，但沙勒救兵还没有赶到，龟兹已亡，当沙勒王回国后告诉他说罗什已经被掠走了时，他不禁悲叹道：我何时才能再见到罗什啊！在沙勒国继续留住十多年后，他又到龟兹国弘法，被吕光滞留在姑臧（今甘肃省武威市）的罗什曾写信给他，请他也到姑臧来，他接信后当即要动身，但龟兹国人苦留不放，他后来设法逃了出来，而当他到姑臧时，罗什已到长安去了。罗什得知消息后，曾建议姚兴把他请来，但姚兴没有采纳。罗什开译事后，再次要求请佛陀耶舍来，称自己对于佛法“虽诵其文，未善其理，唯佛陀耶舍深达幽致”（《佛陀耶舍传》，《高僧传》卷二）。姚兴这才请他来长安。

这时，罗什正准备翻译《十住经》，但犹豫了一个多月还没有动笔，佛陀耶舍来后，两人共同研讨，这才译定此经，道俗三千人都赞叹此经译得精当达要。佛陀耶舍后来又译出法藏部律典《四分律》六十卷（或作四十四卷），此经是他和凉州沙门竺佛念共同译出的。又译《长阿含经》二十二卷，这也是和竺佛念合译的。他后来回国了，途中在罽宾国得到一部《虚空藏经》梵本，也交给商人带回凉州流传。竺佛念，凉州人，他对于译经的贡献，慧皎称为“自世高、支谦以后，莫逾于念，在苻、姚二代，为译人之宗”（《竺佛念传》，《高僧传》卷一）。前秦建元（365—384）年间，西域僧人僧伽跋澄（众现）和昙摩难提（法喜）等人来到长安，他们带来的经典，因当时没有通梵语者，西域僧人又不通汉语，不能译出，竺佛念却是“华、戎音义，莫不兼解”（同上）。由他译梵为汉，建元十九年（383），他和罽宾僧



人僧伽提婆(众天)合译出《阿毗昙八犍度论》三十卷,建元二十年(384),他译出《婆须蜜菩萨所集论》十卷、《僧伽罗刹所集经》三卷,均由僧伽跋澄执梵。同年又译出《中阿含经》和《增一阿含经》,由昙摩难提执梵,但这两种经没有流传开来。他还和昙摩持(法慧)合译律典《十诵比丘戒本》一卷、《比丘大戒》一卷、《教授比丘戒二岁坛文》一卷。这些译事,都是在道安的主持下进行的,竺佛念在道安的译场中是一个十分活跃的人物。据《高僧传》载,竺佛念还译有《菩萨璎珞经》十二卷、《十住断结经》十卷、《出曜经》二十卷、《菩萨处胎经》五卷、《中阴经》二卷等。

五、北方的佛教文化

东晋时期北方的佛教文化中最为突出的一个事件就是石窟艺术的出现,最著名的乃是敦煌石窟的开凿。敦煌为佛教重地,西晋时竺法护及其弟子竺法乘就曾在此弘法,十六国时期,敦煌又历前凉、前秦、后凉、西凉和北凉五个政权。敦煌莫高窟的开凿,最早大致在前凉或前秦时期,现存的四百九十二个洞窟中,十六国时期的占到七个。除莫高窟外,炳灵寺石窟和麦积山石窟也在此时开凿。炳灵寺石窟位于甘肃省西部的黄河岸边,在一百六十九号窟中曾发现过“题记”,中有“建弘元年岁在玄枵三月廿四日造”的字样,建弘元年即是公元420年,西秦时代,实际上这个石窟的始刻时间,当为更早,有资料记载在西晋时就开凿了。麦积山石窟位于甘肃省天水市,开凿于十六国时期。

十六国时期的造像艺术也十分流行,当时的佛像,有来自西域各地的,也有中土自制的。苻坚送给道安的佛像,都来自西域,有高七尺的金箔倚像(立像),也有金质坐像、结珠弥勒像、金缕绣像、织



成像等。在道安讲经时所陈列的诸像中，有一尊外国铜像，制作得比较古异，僧众对这尊像不够尊重，道安也认为此像“髻形未称”，而下令重铸其髻，因髻中有舍利而作罢。道安在襄阳还另铸有铜像。

十六国的寺庙建造，首先兴盛于后赵时期，佛图澄在华北广造寺院，他在“所历州郡，兴立佛寺八百九十三所”（《佛图澄传》，《高僧传》卷一）。其中有中寺（道安遇佛图澄处）、受都寺等。长安著名的寺院有大寺、京郊草堂寺（罗什讲经、译经处）、五重寺（道安译经处）等。道安在太行山区时，也曾创立寺塔，他在襄阳时，原居白马寺，后又另造檀溪寺供居。

以罗什为代表的新译佛经，标志着翻译文学的进一步完善，许多佛经从文学的角度来看，本身就是优美的文学作品，像《法华经》这样包含长篇偈颂的经典，向传统的中国诗歌展现了长篇叙事诗的类型。佛典也向文学提供了新的思维方式、语言词汇、铺陈手段、典故等方面的内容，一些佛教的诗、偈、赞、铭、论等作品开始出现。

第二节　南方佛教

南方佛教同北方一样，也受到帝室的支持，不过，南方的佛教信仰弥漫着义学的气氛，从王公大臣到高僧大德，多在探索佛教义理，所以讲说、研讨之风盛行。这一时期对佛教戒律也很重视，为了求取律典，南方出现了法显这样的求法高僧。

一、南方社会的佛教信仰

西晋末年，北方战乱，许多僧人纷纷避乱江南，东晋佛教就是

在这个背景下发展起来的。东晋佛教首先得到了皇室的支持，据法琳《辩正论》载，东晋元帝、明帝、成帝、孝文帝、哀帝、简文帝、孝武帝、安帝等都奉佛，都扶持佛教的发展，他们造寺、度僧、设斋，并鼓励译经、讲学、造像。诸帝中真正推崇佛法者，当自明帝开始，习凿齿曾讲，明帝"始钦道法，手画如来之容，口味三昧之旨"（《与释道安书》，《弘明集》卷十二）。孝文帝和僧人于法开的关系很好，于法开善医术，孝文帝有疾，要请于法开诊视。哀帝则常请于法开讲经说法，对他也很尊重。哀帝又请僧人竺道潜入宫讲《大品般若经》，请支道林讲《道行般若经》，不过哀帝本人则是信奉黄老的，但他并不排斥佛教，简文帝虽然崇尚道教的清虚玄言，但他对佛教也很宽容，他很敬重竺法汰，请他讲《放光般若》，开题那天，他亲临讲场听法。东晋诸帝中真正信奉佛法的，当推孝武帝，《晋书》记载，"六年春正月，帝初奉佛法，立精舍于殿内，引诸沙门以居"（《孝武帝》，《晋书》卷九）。奉佛的时间是太元六年(381)。孝武帝对于佛教可以说是佞佛了，所以大臣王雅、许荣等人要劝谏他，但他仍是不接受。恭帝也是深信佛教的，他曾下令铸造佛像，"造丈六金像，亲于瓦官寺迎之，步从十许里"（《恭帝传》，《晋书》卷十）。

东晋官员中，也弥漫着崇佛的风气，如丞相王导、中书令庾亮、尚书左仆射周、御使中丞周嵩、尚书左仆射谢琨、尚书令何亮、五州都督殷浩、宰相谢安等人都与佛教有关涉。在知识分子中，崇佛也成为时尚，书法家王羲之、书画家顾恺之、工书画文章的戴逵等人都好佛，其余如王濛、谢尚、郗超、王坦、王恭、王谧、郭文、谢敷、许洵、范汪、孙绰、张玄等人，"并禀志归依，厝心崇敬"（《慧严传》，《高僧传》卷七）。

知识分子的奉佛，又以孙绰和郗超最为著名。孙绰是东晋有名的文学家之一，精通玄学、儒学和佛学，与名僧支道林交往很深。他著有《喻道论》，主张儒释调和，"周孔即佛，佛即周孔，盖外内名

耳。……周孔救极弊,佛教明其本”(《喻道论》,《弘明集》卷三)。郗超也为支道林所推重,他作《奉法要》,简明而又通俗地介绍了佛教的基本内容,其中包含了三归依、五戒十善之法、修斋法、三界五道论、五阴论、四非常、六度、报应论等内容,他也主张儒佛调和。

东晋时期民众的佛教信仰更为兴盛,虽然总的僧众数无从查考,据法琳《辩正论》载,明帝在建业一地就度僧千人,从中可见一斑。由于僧人的增加,为了便于管理,遂出现了佛教僧团组织,著名的僧团与道安和慧远有关。值得一提的是,东晋出现了尼众僧团,尼僧们有自己的寺院,活动十分活跃,这标志着佛教信仰已经深入到妇女阶层中去了。据宝唱的《比丘尼传》载,中土第一个出家的尼僧为西晋时的净检,而东晋时代北方著名的尼僧有安令首(后赵)、智贤(前秦)等人,南方著名的尼僧有妙相、明感、昙备、惠湛、僧基、妙音、道仪等人(见《比丘尼传》卷一),这些名尼有很多都受到王公大臣的厚遇,尚书令何充为明感等十人专门立尼寺建福寺,褚皇后为僧基立延兴寺。以明感为首的僧团只有十来人,而以僧基为首的僧团则多达上百人。

二、慧远及其佛学

慧远是东晋继道安之后的又一个义学高僧和佛教僧团领袖,他在庐山探讨中国佛教的发展之路,使庐山成为与长安齐名的东晋佛学中心。

慧远(334—416),俗姓贾,雁门楼烦(今山西省代县)人,他生于仕宦家庭,十二岁时随舅舅令狐氏到河南的许昌、洛阳一带学习儒家经典,又习老庄。二十一岁时,他曾想渡江南下投奔名儒范宣,但时值石虎死,中原战乱不止,而未能成行,后来听说道安在太

行恒山造寺传教，他就北上投奔道安。在道安门下，他听道安讲《般若经》后，豁然开悟，再反观儒道诸教，都不过糟粕而已。自此随道安习佛长达三十年之久，其间也跟随道安避难各地，深得道安赞许，道安曾说："使道流中国，其在远乎！"(《慧远传》,《高僧传》卷六)

太元四年(379)，前秦攻打襄阳，道安弟二次分张徒众时，遣慧远南下，慧远先在荆州上明寺小住，拟往广东罗浮山，途经浔阳(今江西省九江市)时，他应邀前往庐山，发现此山很清净，可以息心修道，便留住庐山，从此以后，"影不出山，迹不入俗"(同上)。

在庐山的三十多年中，慧远建立了庐山僧团，同时注重联络各方人士，前来投奔慧远的人中，有刘遗民、雷次宗、周续之、毕颖之、宗炳、张莱民、张季硕等著名居士。慧远的交往圈中，有王公贵族、文人名士、甚至皇帝，贵族如桓伊(江州的地方官)、桓玄(袭南郡公爵位，一度曾废晋自立为楚)等人，文人如谢灵运等人，慧远所交往的皇帝就是后秦姚兴、晋安帝诸帝了，姚兴常致书慧远，给慧远提供物质资助，长安的鸠摩罗什把《大智度论》一译出，姚兴马上送给慧远，并请慧远作序。晋安帝也曾遣使向慧远问疾。慧远和罗什也有笔谈，两人书信往来，探讨般若大义，慧远曾在一封信中提出十八个问题，向罗什请教。

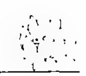
慧远也主持过译事。南方佛教中，禅典和律典都缺，慧远有感于此，曾派弟子法净、法领等人西行求经，带回不少梵本。慧远又请来译僧翻译这些经典，请佛陀跋陀罗译出《达磨多罗禅经》，促使禅学在南方流行，请僧伽提婆译出小乘毗昙学经典《阿毗昙心论》和《三法度论》。至于律典，庐山虽然没有译介，但在长安，《十诵律》因故只译出三分之二，后来精于此律的昙摩流支来华，是慧远遣弟子昙邕写信请昙摩流支译出剩下的部分，所以《十诵律》的完备，慧远也起了重要的作用，此律也得以在南方流传。

慧远参与了佛法与名教关系的大讨论，辅佐成帝的庾冰主张，沙门应该“敬王”，向国王行礼致敬，而尚书令何充等人则认为不应敬王，一时争执不下。后来篡位自立的桓玄重新引发这一争论，他本人是主张沙门应敬王的，他写信给慧远说，“沙门不敬王者，既是情所未了，于理又是所未谕”（《桓玄书与远法师》，《弘明集》卷十二）。慧远主张，沙门不应敬王，他写了一篇《沙门不敬王者论》，认为出家人是方外之宾，不必遵守在家俗士所守之礼，无须礼敬王者。慧远本人也是为样做的，当年桓玄攻打殷仲堪时，途经庐山，要慧远出庐山虎溪界来迎接，但慧远称疾不出，桓玄只得亲自入山。

慧远提倡弥陀净土信仰，他曾在元兴元年（402）率刘遗民等一百二十三人在无量寿佛像前，建斋立誓，愿生西方净土世界，并令刘遗民写下发愿文，文云：“胥命整衿法堂，等施一心，亭怀幽致，誓兹同人，同游绝域。”（《慧远传》，《高僧传》卷六）这被净土宗视作弥陀净土信仰的开端，慧远也被推为净土宗初祖。

慧远的佛学思想是多层次的，他重视小乘毗昙学，注重禅修和净土信仰，但他本质上是一个般若学僧人，他的般若学，同道安一样，属于“本无宗”一类，不过他对道安的“本无”有所发挥，提出了以“法性”为万法之本的思想。他写了一篇《法性论》，主张“至极以不变为性，得性以体极为宗”（同上）。作为本体之法性的本质特征是不变性，认识论上讲的体悟，就是以这种不变之性为对象。他又以“无”来规范这个法性，“无性之性，谓之法性。法性无性，因缘以之生”（《大智论钞序》，《出三藏记集》卷十）。这是以“本无”来论法性，而诸法本无的原因，在于因缘，诸法缘起性空，“生缘无自相，虽有而常无”（同上）。有而常无，乃是性空假有。

在这个观点的基础上，慧远提出了“形尽神不灭论”。法性在人自身，体现为决定形体的神识或灵魂，它的特性表现为，“圆应无生，妙尽无名，感物而动，假数而行。感物而非物，故物化而不灭；



假数而非数，故数尽而不穷”(《沙门不敬王者论》，《弘明集》卷五)。这种无生无灭、无名无穷的精神本体与具有生灭变化的具体现象(比如肉体)之间的关系，犹如火与薪的关系，柴薪可以烧尽，而火是永恒的，“火之传于薪，犹神之传于形。火之传异薪，犹神之传异形”(同上)。

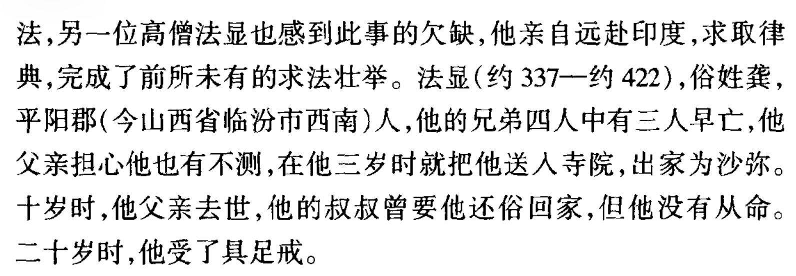
这种灵魂不灭论，为佛教的因果报应论提供了理论依据，慧远据此进一步讨论了三报论，他把报应区分为现报、生报、后报三种。现报是此生造业，此生受报，是现世报应；生报是此生造业，来生受报；后报是此生造业，而要到后二世、三世，乃至百千世才能受报。造业受报的主体就是这不灭的灵魂。

这里实际上已经涉及到了涅槃的问题，在中国的传统思想中，“未有泥洹常住之说，但言寿命长远而已”(《慧远传》)。而慧远已自觉地意识到佛作为最高的存在，作为本体之“至极”，应该是“无变”、“无穷”的，没有生灭变化，永恒常住。他在给罗什的信中，特别请教了“法身”问题，他把法身与法性、涅槃都看作是同一个概念，都是真实的存在，这一点是与罗什有分歧的，罗什主张，既然一切皆空，所谓法身也是空的。他严格按照印度佛教的原理来解释，而慧远则以其中国文化的背景来进行独特的思考。

东晋义熙十二年(416)，慧远在庐山去世，他留下的著作，据《高僧传》记载，有论、序、铭、赞、诗、书等，曾集为十卷，五十多篇，现多佚失，所存的作品中，较重要的有《沙门不敬王者论》、《明报应论》、《三报论》等，以及一些序文和书信。他的弟子有一百多人。

三、求法高僧法显

对于南方佛教中律典的缺乏，慧远深感不满，并派人西行求



法，另一位高僧法显也感到此事的欠缺，他亲自远赴印度，求取律典，完成了前所未有的求法壮举。法显（约337—约422），俗姓龚，平阳郡（今山西省临汾市西南）人，他的兄弟四人中有三人早亡，他父亲担心他也有不测，在他三岁时就把他送入寺院，出家为沙弥。十岁时，他父亲去世，他的叔叔曾要他还俗回家，但他没有从命。二十岁时，他受了具足戒。

法显是一位非常注重戒行的僧人，“志行明敏，仪轨整肃”（《法显传》，《高僧传》卷三）。但当时戒律方面的经典很不完备，法显立志西行求法，寻找律典。后秦弘始元年（399），法显和同学数十人从长安出发西行，走丝绸之路的南路一线，经张掖而到敦煌，再沿大沙漠边缘走到鄯善国，又花了十五天的时间穿过沙漠，往西北而到北路一线上的焉夷国。这一段路的艰辛，法显有这样的记载：“沙河中多有恶鬼、热风，遇则皆死，无一全者。上无飞鸟，下无走兽，遍目极望，欲求度处，则莫知所拟，唯以死人枯骨为标识耳。”（《法显传校注》第6页，上海古籍出版社1985年版）法显这时已是五十多岁的人了。离开焉夷国后，法显又折向西南，再次穿越沙漠，回到南路一线上的于阗国，“沙行艰难，所经之苦，人理莫比”（同上）。又经过子合国（故址在今新疆叶城县）而进入葱岭。越过葱岭，就人北天竺之境了。法显游历了北天竺、西天竺、中天竺，沿途遍访佛教圣迹，在中天竺摩揭提国最大的城市巴连弗邑居住了三年，学习梵文，抄录律典以及其他经典，计有《摩诃僧祇众律》、《萨婆多律抄》等律典和《杂阿毗昙心》、《綖经》、《方等泥洹经》、《摩诃僧祇阿毗昙》等其他经论。

抄得诸经后，法显西行的基本目的就达到了，他于是准备回国。沿恒河东行，经瞻波大国（今印度比哈尔邦的巴加尔普尔），南下至海边城市多摩梨国（今印度加尔各答西南的塔姆卢克），在这里乘船沿南天竺海岸到达师子国。在师子国又居住了两年，抄得

国内没有见到过的《弥沙塞律》、《长阿含经》、《杂阿含经》和《杂藏》等经典。离开师子国后,法显一行飘到了耶婆提国(今苏门答腊或爪哇岛),在这里停留五个月后,法显继续回国之路,经过三个多月航行,准备到广州上岸,却飘到青州的长广郡(今山东省内的崂山一带)去了。最后在义熙九年(413)到达建康。

这一次西行,陆路去,海路回,经西域六国,印度二十一国,加上师子国和耶婆提国,共历二十九国。

回国后的法显在道场寺开始译经,和法显合作的有佛陀跋陀罗等人,所译经典计有:

《摩诃僧祇律》四十卷,这是印度小乘大众部佛教所持的律典。

《大般泥洹经》六卷,这部经在当时对中国佛教产生了不小的影响,经中倡导一切众生都能成就如来平等法身,但又明确认为一阐提人,即没有善根的人,不能成佛。

《杂阿毗昙心》十三卷,已佚。

《僧比丘戒本》一卷,已佚。

《杂藏经》一卷。

《方等泥洹经》二卷,已佚。

以上共六部,六十三卷,其余带回的梵本未能译出。

法显后来离开建康到荆州去了,以八十六岁高龄逝于江陵的辛寺。他对中国佛学的贡献,主要在戒律方面,印度小乘佛教的六种律典,即常称的五部律(法藏部的《四分律》、说一切有部的《十诵律》、化地部的《五分律》、饮光部的《解脱戒经》、犊子部律)和大众部的《摩诃僧祇律》,法显传回三部,即《十诵律》(《萨婆多律》)、《五分律》(《弥沙塞律》)和《摩诃僧祇律》。他对毗昙学也有所贡献,而由他带回,并由佛陀跋陀罗等人译出的《大般泥洹经》则对推动当时的涅槃学,很有意义,这是涅槃类经的第一个译本。法显向人们显现的,还有以坚定的信仰所支持的不畏艰险,勇于追求真理的精神力

量，他所著的记载西行求法经历的《佛国记》则具有多重的价值。

四、南方的译经

南方佛教中主要以译经为务的译经僧，著名者有僧伽提婆和佛陀跋陀罗等人。僧伽提婆（众天），罽宾国人，精通佛教三藏，尤其长于《阿毗昙心论》，他在苻秦建元（365—384）年间来到中土长安，曾在道安的译场参予译经，应法和之邀参加《阿毗昙八犍度论》三十卷的翻译。当时在道安的译场内译经的僧伽跋澄、昙摩难提等人所译的作品，译文质量并不是很高的，“义旨句味，往往不尽”（《僧伽提婆传》，《高僧传》卷一）。道安死后，也无人能加经校改。僧伽提婆与法和两人在道安死后就离开长安来到洛阳，在洛阳的四、五年中，僧伽提婆的汉语水平也有了很大的提高，他检校这些译经，也发现“先所出经，多有乖失”（同上）。法和就请他重译。当姚兴称王时，法和又回长安去了，僧伽提婆则渡江南下，受庐山慧远之请，投在慧远会下，译出《阿毗昙心论》四卷和《三法度论》二卷，《教授比丘尼法》一卷也译于庐山。

隆安元年（397），僧伽提婆来到京师建康，受到王公名士的崇敬，卫军东亭侯王请他住在自己建造的精舍内讲《阿毗昙》，同年冬天，又请他重译《中阿含经》六十卷和《增一阿含经》五十一卷，于次年春译完。

僧伽提婆在华，于长安、洛阳、庐山、建康四地译经讲经，他对中国佛教的毗昙学有所贡献，他重译的两种《阿含经》也流传于世，向人们提供了印度早期佛教的详尽资料。

佛陀跋陀罗（觉贤，359—429），北天竺迦毗罗卫国人，他是释迦族甘露饭王的苗裔，祖父因经商而定居于北天竺，但是他三岁丧

父，五岁丧母，由其舅舅收养，他叔叔鸠婆利发现他非常聪明，兼以同情他是孤儿，便让他出家当沙弥，到十七岁时，他在诵经方面已有超常的表现，受具足戒后，他更是精勤修业，博学群经，于众经多有通达。

佛陀跋陀罗在天竺和罽宾国以禅、律方面的修养而著称，他的禅学老师为佛大先。他在罽宾国时遇到中国僧人智严，智严知道他的大名，请他到中国去弘扬禅法，他自己也有这个愿望，于是裹粮东行。他的来华之路走得很艰难，僧传中对他的来华路线记得不够明确，大致是在西域六国跋涉三载，但是遇到积雪之山挡住去路，于是改从海路走，到印度或其他国家的沿海，乘船泛海，到达交趾，又继续北上，到山东青州上岸。他听说鸠摩罗什在长安弘法，立刻决定奔长安而去，当初罗什随母亲在罽宾学法，对于罗什的名声，他当是有所闻的。

罗什对于佛陀跋陀罗的到来，是十分高兴的，但不久就出现了分歧，佛陀跋陀罗曾说，罗什对于佛法的见解，不过如此，“不出人意”，没有超出常人之处，为何名声这么大？罗什对此，只是称，大概是我年纪大了。佛陀跋陀罗注重禅修，他本人也有些神异之处，这和当时长安重译述、义理、讲说的风格是不同的。在跟随他修禅的人中，水平也是参差不齐，有的弟子禅行不深，却说已得到了阿那含果位，佛陀跋陀罗也没有加以检责，导致流言四起。他自己也说些神异之言，传出去后被认为是“显异惑众”的。加上当时姚兴供养的三千僧众，热热闹闹，出入宫廷，而他则不参与，只务静修，这在僧官僧䂮和道恒看来是有违教团戒律的，两人要求他离开长安。他只得带着慧观等四十余人离去，心中充满遗恨，不是为己，而是为未尽弘法之愿，“恨怀抱未申，以为慨然耳”（《佛陀跋陀罗传》，《高僧传》卷二）。

慧远听到这个消息，认为“贤之被摈，过由门人”（同上）。与他

本人无关,于是便请他到庐山来,在庐山一年,他译出《达磨多罗禅经》二卷,此经介绍的是罽宾僧达磨多罗,尤其是佛大先的禅法。

一年后,佛陀跋陀罗离开庐山,西至江陵,义熙九年(413),他来到建康,义熙十二年(416),他应法显之请,译出《摩诃僧祇律》四十卷,义熙十四年(418),他应邀与法业、慧严等百余人在道场寺开译《华严经》六十卷,至南朝刘宋永初二年(421)译完。在此之前,虽然有华严类经的一些单品译出,但首先展示其全貌的,是佛陀跋陀罗的这个译本,这在中国佛教史上是有深远影响的,唐代的华严宗即以此经立宗。

佛陀跋陀罗的译经总数,《出三藏记集》卷二记为十部,六十七卷,《高僧传》卷二记为一十五部,一百一十七卷。

五、南方的佛教文化

如果说,这一时期北方的佛教文化突出表现为石窟为开凿的话,南方佛教文化的表现则是多方面的,涉及到绘画、造像、建筑、文学诸方面。

就佛教绘画而言,东晋著名的佛画家有顾恺之,他曾师从西晋佛画家卫协,据传作有《净名居士图》、《八国分舍利图》、《康僧会像等》。他作画十分注重眼睛,认为人物画的传神写照,就在这个眼珠之中,他在京都名寺瓦官寺画的维摩诘像,为寺中一绝,画成后,光耀夺目,轰动一时。他的画风,号称"密体"。戴逵则既能雕塑,又能作画,他的画风"情韵绵密,风趣巧发"(谢赫语)。在瓦官寺也有他画的文殊像。慧远在庐山请人作的佛影图,也是很有名的。

就佛教造像而言,东晋著名的造像专家当推戴逵和戴颙父子,他们的代表作有会稽(今浙江省绍兴市)山阴灵宝寺的木雕无量寿

佛及二胁侍像。戴逵造此像时，曾藏身于幕后，倾听别人对雕像的意见，并据此反复修改，三年乃成。这已是独立创造，而非模仿，意义是不一样的。他为瓦官寺制作的五世佛夹纻像，花了十年的功夫构思，也为寺中一绝。沙门道邻造无量寿佛像，竺法旷还专门为此造了个大殿安放。竺道壹曾向嘉祥寺施物，支持铸造金牒千像。中国佛教出现造像，是自东晋开始的。这一时期，也有外国造像的传入，法显从师子国带回的玉像，置于瓦官寺中，也为该寺一绝。

南方的佛寺，遍布各处，《南朝佛寺志》列东晋寺院三十六所，实际数字当远出于此。建康的寺院，著名的有高座寺、东安寺、瓦官寺、道场寺、白马寺、延兴寺、建福寺、何皇后寺、安乐寺等。庐山一地有东林寺、西林寺、龙泉精舍等。吴地有东山寺、台寺。越地有嘉祥寺、栖光寺、灵嘉寺等。湖北长江沿岸有江陵长沙寺、荆州上明寺等。

就佛教文学而言，南方更有众多的作品出现，支道林有《逍遥游论》等诸论，《释迦文佛像赞》等诸赞，《八关斋会诗》等诗作。慧远有《沙门不敬王者论》等诸论，《大智论钞序》等序文，又有铭、颂等作品。刘遗民则长于写作，慧远誓生西方，要请他写发愿文。诸如此类的作品，从文学的角度来看，具有极强的文学性。另一方面，一些文人的向佛，又常常把文学和佛学结合起来，在翻译文学方面，许多佛经与文学作品也是很难区分的，像《华严经》这样的经典，首次向人们展示了文学的宏篇巨制。

第三节　对佛学的理解：格义和六家七宗

东晋十六国时期的佛学主旨，继承西晋的传统，仍是般若学，而对般若理论的研究则更深入，更广泛，诸家著述不断，道安著有

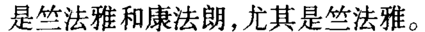
《合放光光赞随略解序》、《道行经序》、《摩诃钵罗若波罗蜜经钞序》等诠解般若思想的作品，支道林著有《大小品对比要钞序》。除著述外，讲经更是十分普遍的，在罗什译述之前，研习般若者多以旧译的大小品般若类经为对象，竺法潜善讲《法华经》，也长于《大品般若》，他的讲经，深入浅出，“既蕴深解，复能善说”（《竺法潜传》，《高僧传》卷四）。他还在晋哀帝宫廷中的筵席间讲《放光经》。竺法缊也善讲大品《放光般若》，于法开和竺法潜一样，兼善《法华经》和《放光般若》，他的弟子于法威则善讲大、小品，他讲小品的水平甚至还超过了支道林。竺法汰讲《放光经》时，简文帝到场，其他王侯公卿，全部出席。竺僧敷也善大、小品《般若》，并著有大、小品经的《义疏》。在罗什译籍行世后，义学高僧们才对般若学有更为准确而又深入全面的理解，从僧睿的为《大智度论》、《十二门论》、《中论》，以及大、小品《般若经》所作的序文，从僧肇的《肇论》，都可以看出这一点。

在罗什的译典行世之前，佛教界对于般若思想的理解，有格义和六家七宗两大流派。

一、格义方法

格义方法，是把印度佛教中的概念与中国传统思想中相应的概念加以比附，站在中国文化的立场上来理解印度佛教，是所谓“以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之格义”（《竺法雅传》，《高僧传》卷四）。

格义方法在早期中国佛教中是被广泛使用的，在诸家译典中都存在，比如安世高译“安般”为“守意”，支谶译“波罗蜜行”为“道行”，译“如性”为“本无”，等等。而自觉地总结并推行格义方法的



是竺法雅和康法朗,尤其是竺法雅。

竺法雅,河间(今河北省献县东南)人,他的学问之道,是先儒后道,最后是佛教。在他的周围,经常聚集着许多求道之人,“衣冠士子,咸附咨禀”(同上)。不过这些人多精于儒道而于佛理却不懂,竺法雅和康法朗等人商量出一套格义的教学方法,用概念的比较法来促进学人们对佛教的理解。

当时采用这一方法来理解佛教的,著名者还有道安、慧远等人。道安曾和竺法雅、竺法汰一起以格义法“披释凑疑,共尽经要”(同上)。但是后来道安放弃了这种方法,称“先旧格义,于理多违”(《僧先传》,《高僧传》卷五)。具体地讲,格义的缺陷在于“考文寻句”,只注重概念间的比附,反而失去了佛教概念的本来意义。慧远也善用格义,他在道安门下,讲经时常以老庄思想中的概念作比较,道安对此也并不反对。慧远的作品,则是充满玄味的,他并未完全放弃这种方法。

据慧睿说,当时广陵和彭城的僧人,其讲说也是“恢之以格义,迂之以配说”(《喻疑论》)。竺法雅和道安同议格义时,是在佛图澄门下,居河南。慧远在道安门下持格义时,是在河北。格义之法,多在长江以北流行,江南地带,义理之风很盛,般若学六家七宗,多在江南。

二、六家七宗(详见宗派卷第一章)

三、僧肇对般若学的总结和发展

般若学六家七宗是在罗什译典还未出现的背景下形成的,待

罗什译典行世后，人们就可以有根据地检讨般若学的得失，僧睿有过这样的检讨，而在具体的分析基础上提出自己系统的般若思想的是青年僧人僧肇。

僧肇(384，一说374—414)，京兆(今陕西省西安市)人，俗姓张，他出身于贫困家庭，自小以抄书为业，但也因此而得以阅读大量的书籍，他尤其喜好老庄之学，于老庄之中，又特别喜好庄学。后来他见到一部旧译《维摩诘经》，才知自己内心的归趣所在，于是出家为僧。

出家后的僧肇遍阅三藏，尤善《方等》类经，刚刚才二十来岁时，他在京城已经名声很大了，曾有人千里慕名来京，要和他一辩。

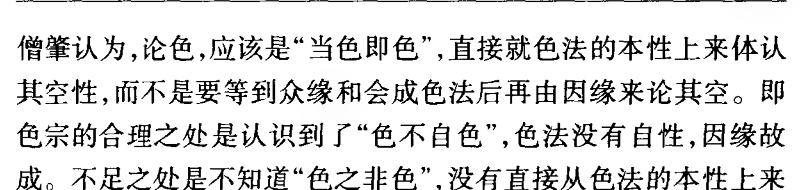
当鸠摩罗什到姑臧后，僧肇离开长安，远投罗什，又随罗什回到长安。罗什在逍遥园译经，姚兴指定僧肇和僧睿为主要助手。由于长期参与译事，又常向罗什咨禀，僧肇的见解大有提高，《大般若经》译出后，僧肇写出《般若无知论》，呈罗什过目，罗什给予极高的评价，庐山的慧远和刘遗民得文后，也大为赞赏。僧肇又著有《不真空论》、《物不迁论》以及《维摩经序》和其他多种什译诸经之序。罗什去世后，僧肇又著《涅槃无名论》作为悼念，并上表于姚兴，姚兴备加赞述，下令刻写流布。

义熙十年(414)僧肇卒于长安。

僧肇所在的罗什僧团关于般若的观点，被称为“山门义”，僧肇对于六家七宗中最有代表性的三家，即心无宗、即色宗和本无宗进行了分析批评。

心无宗，主张无心于万物而万物未尝无。僧肇认为，这种观点的合理之处是“神静”，使心神虚静，不执着于万法，但不足之处是没有认识到“即物之自虚”的道理，没有认识到诸法本性之空。那么这种看法实际上只是心无法有论，我空法有论。

即色宗，主张色不自色，虽色而非色，以这种观点作为色空论。



僧肇认为,论色,应该是“当色即色”,直接就色法的本性上来体认其空性,而不是要等到众缘和会成色法后再由因缘来论其空。即色宗的合理之处是认识到了“色不自色”,色法没有自性,因缘故成。不足之处是不知道“色之非色”,没有直接从色法的本性上来认为色空。

本无宗的特点是,寄情于无,一开口就讲无,般若中道的非有非无论,在本无宗这里,非有时是讲无,非无时也是讲无。实际上,讲非有时,是否定真实存在之有,讲非无时,否定真实存在之无。僧肇认为,本无宗的观点,真是“好无之谈,岂谓顺通事实,即物之情哉?”(《肇论·不真空论》)

在这一分析的基础之上,僧肇提出了自己“不真空”为代表的般若中道观。

所谓不真空,是指即体即用,非有非无的中道观。“不真空”这个概念,“不真”为一边,指世俗之假有;“空”为一边,是真谛之无。“不真”为非无,“空”为非有,合而成非有非无之中道。僧肇也将此称为“即伪即真”。

如何理解这个不真空之中道呢?僧肇提出了“即万物之自虚”的命题,这一命题的意义是,直接就世俗谓之实有的事法本身来认识其虚空本性,而不是像心无宗那样离开事法来空却自心。万法之有,虽有而非有;如果认为它是无,实际上又是虽无而非无。有无都不落。有如果是真有,就不必待缘而有,应该是恒常的有,然而事实却是,万法都待缘。无如果是真无,也应该是永恒的无,不应当以缘起说来解释诸法本性之空无。僧肇由此而证明非有非无的中道。

僧肇又从运动和静止和角度来论中道,提出“物不迁论”,这个命题中,“物”是一边,代表运动,世俗认为,物体总是运动着的。“不迁”是一边,表示静止,从佛法真谛的角度来看,诸法无来去,不

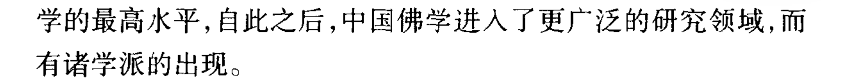
变不动。对于运动和静止的关系,也要以中道来把握,非动非静。僧肇说,谈真谛之静,则世俗难以理解;而如果顺应世俗之动,则又违背真谛。最佳的处理方法,是在动静之间处其中,"寄心于动静之际"(《肇论·物不迁论》)。

如何才是动静之间处其中呢?同"即物之自虚"的观点一样,僧肇提出了"求静于诸动"的观点,是为即求静,即动即静,在世俗认为是运动不息的事物之中直接体现其静止的本性,达到动静不异的境地。即静,则虽动而常静;即动,则虽静而动。虽动而静,则不迁而迁;虽静而动,则迁而不迁。明白了这一道理,就能做到"旋岚偃岳而常静,江河竞注而不流,野马飘鼓而不动,日月历天而不周"(同上)。

在认识论问题上,僧肇又以知和不知论中道,是为"般若无知论"。般若智慧,无知而知,是无所知却又无所不知的"无知之知"。世俗之知,有所知,却实际上是无知,知而无知。按照非有非无的中道观,僧肇认为,"非有,故知而无知;非无,故无知而知"(《肇论·般若无知论》)。所以,"般若无知"这个命题,"般若"是一边,指无知之知,和非无相联系;"无知"是一边,指知而无知,和非有相联系。前者是真智,后者是俗知。非有非无,非俗非真,乃是中道。

在解脱论上,僧肇以涅槃之有名和无名论中道,是为"涅槃无名论"。涅槃是指达到没有生死,与虚空合德的境界,从这一点来,是无名,是"绝称"的,但这种境界又要有一个概念来表达它,因而又是有名的,所以就有"有余涅槃"和"无余涅槃"等名称。绝称的无名,是"无",这里的有名,是"有"。对于这个有名与无名的关系,也必须以中道来处理,"涅槃非有亦复非无"(《肇论·涅槃无名论》)。在这种方法论的前提下,僧肇才进一步讨论涅槃理论的其他问题。

僧肇的中观论体系,实际上是两晋般若学的终结,代表了般若



学的最高水平，自此之后，中国佛学进入了更广泛的研究领域，而有诸学派的出现。

第四节 玄学与般若学的关涉

玄学几乎是和中国佛教般若学同时开始发展的，两者不免有相互影响，相互渗透之处。般若思想从一开始就受到中国佛教界的注意，与谈玄崇无的魏晋玄学的兴起不无关系，如同两汉佛教要依附于黄老方术，魏晋佛教则是首先依附于玄学的，而般若思想研究的深化，也促进玄学的完善。

一、玄学与般若学的相近之处

玄学和般若学，一是入世的俗学，一是出世的方外之学，表现方式不同，但在其内在的理论逻辑方面，却是有许多相似之处的。

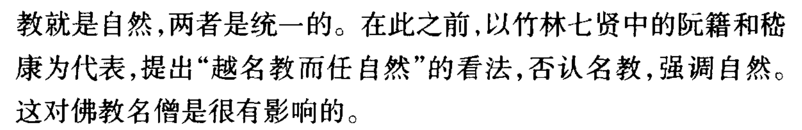
从体用关系来看，玄学最核心的地方是有和无的关系问题，最初出现的一派，是“贵无”的，以何晏、王弼为代表。何晏可以说是玄学的创始人，他善谈《老子》、《周易》，还为《老子》作注，因王弼的《老子注》水平比他高，他才放弃此注，改写《道德论》。何、王两人都主张以无为本，“天地万物皆以无为本，无也者，开物成务，无往而不存者也”（《王衍传》，《晋书》卷四十三）。何晏的“以无为本”论，带有宇宙生成论的色彩，他说：“有之为有，恃无以生；事而为事，由无以成。”（《列子·天瑞篇》张湛注引《道论》）无能生有，无能成事。王弼的无，即是老子的道，他主张崇本息末，也讲体用一如，这个“本”和“体”，就是无。他讲，“天下之物，皆以有为生，有之所

始,以无为本"(《老子注》四十章)。万事万物都是从一个抽象的存在生成演化出来的,这种存在,又以无为本体,无是世界的终极原因,是天地之心。这个观点,王弼还表述为,"万物万形,其归一也。何由致一?由于无也。由无乃一,一可谓无"(《老子注》四十二章)。这里的关系是,无——有(或一)——万物,这个有或一,本身只是一种物质的抽象,没有任何具体的物质特性,不温不凉,不宫不商,因而也可以称之为"无"。从无到万物之间,是本体和现象的关系,有(或一)和万物之间,则是宇宙生成关系。但王弼有时也把无和万物的关系等同于宇宙生成关系,并没有把本体论和生成论作严格的区分。

裴颇著《崇有论》,反对何、王的"贵无论",破斥世俗所崇尚的虚无之理。他认为,无不能生有,有是自生的,所谓无,只是"有之所谓遗者"(《崇有论》)。是有的不存在的状态。他批评的实际上是何、王思想中的从无生有的宇宙论。

贵无和崇有两派观点在处理有、无关系时,都是有片面性的,向秀和郭象试图找出一种即体即用的关系来解决这一矛盾。他们反对有生于无的观点,提出"物自生论","夫无不能生物,而云物得以生,乃所以明物生之自得"(《庄子·天地注》)。自生,也称"独化",万物"独化于玄冥之境"。而这种玄冥之境,实际上是一种无区别的混沌状态,"玄冥者,所以名无而非无也"(《庄子·大宗师注》)。万物就是在这混沌状态中生,即忽然产生的。万物本身,既是本体,又是现象,既是能生者,又是被生者。这样,在崇有的表象下,解决体用关系问题,把它统一于物自身。

从名教与自然的关系来看,贵无论的观点强调名教出于自然,以自然为依据,把儒家纲常名教置于道家自然的基础上,这对于名教实际上是一种限制。崇有论的观点则是重申名教的终极地位和不可动摇性。独化论的观点是要调和名教和自然的矛盾,认为名



教就是自然，两者是统一的。在此之前，以竹林七贤中的阮籍和嵇康为代表，提出“越名教而任自然”的看法，否认名教，强调自然。这对佛教名僧是很有影响的。

从内在的理论逻辑来看，般若学与玄学是十分相似的，本无宗和贵无论都以无为世界的本体，从本无宗中分化出来的本无异宗的宇宙生成论观点，也和贵无论中的“无中生有论”相似。心无宗在客观上承认诸法之存在，在玄学中，则有崇有论强调有的存在，反对无中生有。即色宗力图辩证地处理色空关系，在玄学方面，则有独化论派对有无关系、体用关系的辩证分析。这种相似性，并不是偶然的，它说明了两者之间的相互影响。在玄学三家和般若学三家中，支道林和郭象的思想接触是有资料确证的。至于晋世一大批名僧的出现，也是和玄风的熏染极有关系的。

二、名士和名僧

在玄学家中，被称为名士者，最重要的特征，是要善于清谈，这起码就要求他对《老子》、《庄子》和《周易》三玄都能精通，所谈要有独立见解，超凡脱俗。在其他方面的品质，则有蔑视礼教、狂放不羁、游心山林、嗜酒豪饮等，或工于文章，或容貌出众，这些都可以成为名士的品格。何晏为吏部尚书时，门下是谈客盈座，他自己也善于清谈，使得天下谈士多以他为榜样。王弼十多岁时，据说就已经通辩能言了。竹林七贤中，阮籍可以说是占有了名士的诸种特征，他“容貌瑰杰，志气宏放，傲然独得，任性不羁，而喜怒不形于色。或闭户视书，累月不出，或登临山水，经日忘归。博览群籍，尤好老庄。嗜酒能啸，善弹琴。当其得意，忽忘形骸。时人多谓之痴”(《阮籍传》,《晋书》卷四十九)。嵇康则奇才在胸，风度翩翩，长

好老庄，弹琴咏诗，常游山泽。向秀也“雅好老庄之学”，他注《庄子》，发明奇趣，振起玄风，凡是读他的《庄子注》者，多能超然心悟。刘伶则嗜酒如命，蔑视礼教。

南方佛教注重义理，好谈玄说无，好老庄之学，这也和玄风的影响有关。东晋之世，在建康，在吴地，在剡地，都是清谈重镇，名士气极重的名僧们的云集之处。道安和慧远都好老庄，他们身上的名士气算是较少的，虽然道安和名士习凿齿、郗超的关系都很好，庐山慧远周围，也不乏名士。两晋之际的康法畅，经常手执麈尾，隐逸山林，每当遇到谈士来访，能整天清谈下去，加以他选择的处所，依山傍水，林竹郁茂，以致于“名僧胜达，响附成群”（《康僧渊传》所附之《康法畅传》，《高僧传》卷四）。康僧渊和谈士殷浩交谈，从白天谈到天黑，殷浩不能使他信服。竺法雅的风度极佳，又善于玄谈，“风彩洒落，善于枢机”。竺法深也是相貌堂堂，“风姿容貌，堂堂如也”。外典老庄，内典《般若》，他都通晓，而且善于讲说，孙绰曾把他比作刘伶。于法兰风神秀逸，性好山水，经常选择山岩沟壑之地居住，有人把他比作东晋喜好清谈的庾亮，而孙绰则把他比为阮籍。于道邃也好谈论，好山泽，为人不计世俗毁誉，孙绰把他比作竹林七贤中的阮咸。支道林则是名士气很重的一个，也极有影响，他与许多名士都有交往，他对《逍遥游》的看法，以至人之心论逍遥，反对郭象以适性论逍遥，时人无不叹服。王濛把他比作王弼、何晏，“实缁钵之王、何也”。孙绰则把他比作向秀。

名僧与名士的交往，最直接地反映出玄学和般若学之间的相互联系和影响。早期的般若学，较多地接受了玄学的影响，而随着对般若空观理论讨论的深入，名僧的玄谈常有超出玄学名士之处，这又影响到他们对玄学的理解。

第四章 南北朝佛教

南北朝佛教，包括自刘宋永初元年(420)到陈祯明三年(589)之间共一百七十年的南朝宋、齐、梁、陈四朝佛教，以及自北魏太延五年(439)到北周大定元年(581)之间共一百四十多年的北朝佛教。这一时期的佛教活动中的重要事件，是译经和学派的出现。各朝皇帝对佛教的态度不一，有倾心奉佛者，也有毁佛者。南北朝佛教形成不同的特色，南朝佛教重义理，重慧，北朝佛教重修持，重定。南北朝佛教的发展，为隋唐佛教宗派的创立奠定了深厚的基础。

第一节 南北朝诸帝与佛教

南北朝诸帝中，南朝诸帝多对佛教采取扶植政策，尤以梁武帝萧衍最为突出。南朝间或也有对佛教的整肃，但并不是大规模的废佛，对佛教的发展影响不大。北朝诸帝中，对佛教则是有兴有灭，历史上著名的“三武一宗”四次法难，前两次就是在北朝出现的。



一、南朝宋、齐、陈诸帝与佛教

南朝第一个朝代刘宋王朝历八帝六十年,诸帝对佛教的态度是不一致的。宋武帝刘裕对佛教并不排斥,他在进攻长安的后秦政权时,曾要求僧人慧严同行。慧严曾从罗什受学,后来居住在建康东安寺。武帝与另一位僧人慧义的关系也很好,这一层关系的建立,据说是因为慧义曾听说过关于刘裕将受天命的预言,他把这个预言宣布了,刘裕听了自然十分高兴。由于慧义对于刘宋立国的贡献,车骑范泰专门为他修建了洹寺。不过武帝对于违纪的僧人,也是严加整肃的,他曾下《沙汰僧徒诏》,对不守法纪者"严其诛坐"。

刘宋第三世皇帝文帝刘义隆的奉佛是很有代表性的,他自己本来是不信佛教的,但是看到前辈及当时的范泰、谢灵运、颜延之和宗炳等名流都敬信佛教,他深深感到佛教有助王化,必须加以重视,如果大家都能信服佛教,"则吾坐致太平,夫复何事?"(《宋文帝集朝宰论佛教》,《广弘明集》卷一)因此他开始致力于阅读佛经,不久就很有心得了,前朝旧臣范泰称赞他"体达佛理,将究其致,远心遐期,研精入微"(《论沙门踞食表一》,《弘明集》卷十二)。文帝和慧严的交情也不错,两人的关系可以追溯到武帝时的战争年代。他对竺道生非常敬重,对道生的顿悟义十分欣赏,曾敕道生的弟子道猷进京宣说顿悟义。他也与慧严情好尤密,又敕道渊居京师彭城寺,听任僧人慧琳参予政事,器重僧弼,常请他讲说。他对佛教也有过整肃行为,规定修造寺院佛像,必须申请报批,不得滥用物资。

孝武帝刘骏对佛教总的说来也是扶持的,他刚即位时,就遣使征请寿春石涧寺沙门僧导进京,居中兴寺,敕僧导在瓦官寺讲《维摩经》,又敕道猷和法瑶到京师新安寺讨论顿悟和渐悟义,"使顿、



渐二悟，义各有宗”(《法瑶传》,《高僧传》卷七)。他敕令迎请蜀僧道汪为中兴寺寺主，敕中兴寺僧道温为京城僧主，他对精于《大般涅槃经》的京师多宝寺僧静林也很尊敬。鉴于僧团内纲纪废驰，孝武帝也曾整肃沙门。

萧齐王朝历七帝二十四年，十分短暂，但诸帝与佛教的关系也十分密切。齐高帝萧道成的即位，就和佛教方面的祥瑞相联系，沙门玄畅在四川岷山郡(今四川省茂县)的齐后山上建造齐兴寺，造寺之日，正是高帝即位之时。他在将要即位之前，曾到上定林山寻访沙门僧远，虽然僧远拒不会见，这也足以看出他对高僧的礼敬。继位的武帝在登基之初，就建立招提寺，延请僧众，沙门僧柔有幸每年都要收到征召之书。他与著名的神异禅僧宝志也有接触，曾以惑众的罪名把宝志软禁起来，但终于对他无可奈何。

陈朝历五帝三十三年，承宋、齐、梁三朝的传统，陈朝也十分推崇佛教。武帝陈霸先曾诏令供奉佛牙，并召开四部无遮大会，在大会上，“高祖亲出阙前礼拜”(《高祖纪下》,《陈书》卷二)。他和梁武帝一样，也有舍身佛寺的行为，群臣请他还宫，向寺院施钱施物。先后继位的文帝、宣帝，还写有忏文，自称受戒弟子。文帝写有《妙法莲华经忏文》、《金光明忏文》、《大通方广忏文》、《虚空藏菩萨忏文》、《方等陀罗尼斋忏文》、《药师斋忏文》、《娑婆斋忏文》和《无碍会舍身忏文》等，宣帝写有《胜天王般若忏文》,他还注重僧律，要求国内新受戒的僧人，都要去听律学讲座，并令律僧昙瑗监督此事。

二、梁武帝与佛教

南朝佛教发展的高峰是在梁代，梁代历四帝五十六年，以武帝萧衍在位最久，奉佛事迹最为突出。

萧衍(464—549),字叔达,南兰陵中都里(今江苏省武进县)人,他的学问路线,是先习儒,再奉道,后入佛。少年时代是习儒阶段,“少时学周孔,弱冠穷六经”(《述三教诗》,《广弘明集》卷三十一)。二十岁以后,改奉道教,一直到即位为帝后,仍未舍道。《隋书·经籍志》载,“武帝弱年好事,先受道法,及即位,犹自上章”(《经籍志·道经》,《隋书》卷三十五)。称帝后的萧衍和道士陶弘景的关系极善,他每当遇到国家大事,经常要派人到茅山去向陶弘景请教,以致于陶弘景有“山中宰相”之称。不过,在即位后的第二个年头,即天监三年(504),萧衍就颁布了《舍事道法诏》,宣布舍道归佛。而据其《述三教诗》,则称“晚年开释卷,犹月映众星”。到晚年才开始研读佛经。这也许说明,他虽然已经颁布了事佛诏,实际上还未真正彻底放弃道教。但总的来说,颁诏以后,他是以事佛为主的(此诏的真实性,在学术界是存疑的,但无论其真伪,萧衍的奉佛则是事实)。

萧衍对佛教的支持,表现为两大方面,一是亲身修佛,二是从各方面扶持佛教的发展。

萧衍本人归佛后,逐渐过上了佛教徒的生活,他颁布了《断酒肉文》,禁止僧众吃肉,自己也行素食,到了晚年,他经常日食一餐,所食也只是豆羹粗饭而已。对那些敢于饮酒食肉者,他以世俗的刑法治罪。他又颁布《断杀绝宗庙牺牲诏》,禁止宗庙的牺牲,这是有违儒家礼法的,但他坚持推行。他还正式受戒,据《续高僧传》卷六记载,他于天监十八年(519)“发宏誓心,受菩萨戒”(《慧约传》)。他最突出的奉佛行为之一是多次舍身为寺奴,先后四次舍身同泰寺,每次都是朝廷花了大量的钱财才把他赎出来。他的第四次舍身是在太清元年(547)三月,历时一个月,所花赎钱为“一亿万”,这为同泰寺带来了巨额资金。

萧衍本人是可以划入“义学”一类的,他对佛经很有研究,尤重

《般若经》、《涅槃经》、《法华经》等，他常常为大家讲经说法，召开各种法会，开设过千僧会、无遮大会。中大通元年(529)开设的无遮大会，参加者有道俗五万多人。他的佛教撰述，则有《摩诃般若波罗蜜经注解》(现仅存序)、《三慧经义记》(《三慧经》本是《摩诃般若经》中的《三慧品》，萧衍认为此品最重要，因而单独列出)、《制旨大涅槃经讲疏》、《净名经义记》、《制旨大集经讲疏》、《发般若经题论义并问答》(均佚)，另著有《立神明成佛义记》、《敕答臣下神灭论》、《为亮法师制涅槃经疏序》、《断酒肉文》、《述三教诗》等，均存。

萧衍在义学上对中国佛学的贡献，突出之处是把中国传统的心性论、灵魂不灭论和佛教的涅槃佛性说结合起来了，他本人是属于涅槃学派的，主张“神明成佛”，所谓“神明”，是指永恒不灭的精神实体，它是众生成佛的内在根据，“神明”也就是佛性。他又提出三教同源论，认为儒、道二教同源于佛教，老子、孔子，都是释迦牟尼的弟子，所以从这个角度来看，三教可以会通，同时，三教的社会作用也是相同的，都是教化人为善。

除了自身奉佛，萧衍还大力扶持佛教事业的发展。他对外国僧人的译经，非常支持，僧伽婆罗被他召入五处译场从事译经，所译经典，又请宝唱等人写疏，他甚至“躬临法座，笔受其文，然后乃付译人”(《僧伽婆罗传》，《续高僧传》卷一)。真谛在萧衍门下也受到礼遇，只是因为侯景之乱，真谛的译事难申。萧衍和国内僧人的关系也很密切，宝亮、智藏、法云、僧旻等人，都是萧衍非常器重的。他组织僧人编撰佛教著作，编成的作品至少有十二种。他还广造寺院，所建寺院，有大爱敬寺、智度寺、光宅寺、同泰寺等十一座，各寺铸有佛像，大爱敬寺有金铜像，智度寺的正殿铸有金像，光宅寺有丈九无量寿佛铜像，同泰寺有十方银像。

在萧衍的支持下，梁代佛教达到了南朝佛教的最盛期，萧衍对于佛教，可以说是佞佛了，他最后在侯景之乱时，饥病交加，死于

寺中。

萧衍之后,简文帝和元帝也都奉佛。

三、北朝诸帝的兴佛

北朝兴自北魏,后来北魏又分裂为东魏和西魏,东魏被北齐所代,西魏则为北周所代。北朝诸帝对佛教的基本政策以扶持为主,但也出现两次大规模的灭佛,足以使佛教吸取其教训。

北魏共历十七帝,一百七十一年,是鲜卑族拓跋部建立起来的少数民族政权。北魏诸帝,除太武帝拓跋焘灭佛外,其余多奉佛,他们兴佛的情形,试举道武帝、文成帝、孝文帝以说明之。

道武帝是北魏的开国皇帝,鲜卑族本来对佛教不大了解,“与西域殊绝,莫能往来,故浮图之教,未之得闻,或闻而未信也”(《魏书·释老志》)。道武帝在征战过程中,接触到诸地的佛寺和僧侣,他本人好黄老,但也读过一些佛典,对于佛教,他还没有来得及兴建寺庙,延请僧侣,只听说过泰山僧朗的名声,他派人给僧朗送去一封信,以及一些礼品,称僧朗“德同海岳,神算遐长”,希望他“助威谋”,使他能够平定天下(见《北代魏天子拓跋书》,《广弘明集》卷二十八)。天兴元年(398)他下诏在京城建寺,使信众有所居止,于是,“始作五级浮图、耆崛山及须弥殿,加以缋饰,别构讲堂、禅堂及沙门座,莫不严具焉”(《魏书·释老志》)。皇始(396—397)年中,他诏沙门道果进京,令其担任僧官沙门统,绾摄僧徒。

文成帝所面对的,是太武帝毁佛的残局,他在太武帝的废佛之后大力兴佛,下诏说:

> 释迦如来功济大千,惠流尘境,等生死者叹其达观,览文义者贵其妙用,助王政之禁律,益仁智之善性,排斥群邪,开演


正觉　(同上)

文成帝下令,各州、郡、县都建造佛寺一所,凡是想出家的人,不论其年龄大小,一律听任出家。他想用佛教来化恶就善,于是,以往所毁的佛寺,又都恢复起来了,佛像经论,又得以流传,著名的云冈石窟,也在文成帝时开凿。

孝文帝刚上台的第二年,就下诏整肃僧尼,严格限制无籍游僧的活动,至于有教籍的僧人的活动,必须持有各级维那的公文,他也禁止那些不顾财力,大兴豪华大寺的做法,把佛教的发展纳入法制和秩序的规范之下。这样做,可以纯化佛教,防止那些"无知之徒"败坏佛教的声誉,对佛教来说是有益的。实际上孝文帝本人是不反对佛教的,他常在寺庙设供,承明元年(476)八月,他在永宁寺设供度僧百余人,太和元年(477)二月,他又在永宁寺设斋赦死刑囚犯,同年三月在该寺设会听讲,命中书省、秘书省和僧人讨论佛教事宜。他经常诏立寺院,承明元年八月,他下诏建造建明寺,太和元年,建思远寺,太和四年(480),诏立报德寺,太和二十年(496),诏立少林寺,供西域沙门所居。他还下令,高僧大德可以一月三次入殿,以便使他能够"进可餐禀道味,退可饰光朝廷"(《褒扬僧德诏》,《广弘明集》卷二十四)。

在佛教义学方面,孝文帝比较重视《成实论》,当时北方成实学派的重镇是徐州的白塔寺,他特意到该寺去了一趟。他对罗什非常推崇,称其"神出五才,志入四行"(《魏书·释老志》)。他在罗什生前的住处建造三级佛塔。

北齐是代东魏而立的又一个北方政权,历六帝二十八年。北齐佛教的鼎盛期是文宣帝高洋时代,高洋本人的佞佛,和梁武帝相似,他也有一份废道归佛的诏书,《废李老道法诏》,这份诏书的真实性是令人怀疑的,但其中显示出来的奉佛资料则是可以参考的,他"大起佛寺,僧尼溢满诸州,冬夏供施,行道不绝"(《广弘明集》卷

四)。当时京师邺城的寺僧,"大寺略计四千,见住僧尼仅将八万"(《靖嵩传》,《续高僧传》卷十)。至于供施,高洋把国家财产分成三份,供养僧尼就占三分之一。受禅僧僧稠的影响,高洋还喜好坐禅,坐禅时整日不出。他又行素食,禁止捕杀鱼虾虫鸟。他从昭玄大统法上受过戒,又从僧稠受菩萨戒。由于他要一心事佛,把国家政事都托付给仆射杨遵彦了。

武成帝时代,北齐佛教界的风气转向颓废了,这和皇后胡氏有很大的关系,武成帝本人也奉佛,他下诏禁杀,也舍宫为寺,曾舍三台宫为大兴圣寺,为此还专门下诏,诏存《广弘明集》卷二十八。他对《大品般若》和《华严经》很感兴趣,每月要转读《大品般若》数遍,又邀请沙门慧藏入殿讲《华严经》。胡皇后在武帝死后,和僧人的交通十分密切,特别是和昙献的众所周知的暧昧关系,败坏了僧界的风气。

北周是代西魏而立的政权,历五帝二十五年,北周对于佛教,经历了奉佛、毁佛、兴佛的过程。明帝宇文毓在位三年,大造佛像,曾为先皇帝造卢舍那织成像一躯和菩萨像二躯,他也下诏建寺,此诏存于《广弘明集》卷二十八中。继位的武帝宇文邕毁佛,到宣、静二帝,又重新兴佛。

四、魏武帝和周武帝的灭佛

在中国佛教史上,不乏由国家出面整肃佛教之事,但大规模的毁佛,是从北魏太武帝开始的。

太武帝在即位之初还是善待过佛教的,"每引高德沙门,与共谈论"(《魏书·释老志》)。他得知凉州沙门昙无谶之名,曾向沮渠蒙逊要求送昙无谶到北魏来。但太武帝本人是不信佛教的,他对

道教倒是很感兴趣，这是受道教天师道寇谦之等人的影响，寇谦之在始光元年(424)就到北魏都城平城(今山西省大同市)宣传道教，并向太武帝献道书。起初太武帝对此并不热心，司徒崔浩对道教却是深信不疑的，而太武帝对崔浩又非常看重，凡遇国家大事，都要和他商量。崔浩上书，劝他不要错过这次机会，道书来魏，是上天瑞应。在这样的情形下，太武帝始信道教，敬奉寇谦之为天师，后来他把年号都改成了"太平真君"。奉道教的太武帝开始排斥佛教。

太延四年(438)，在征服了凉州之后，凉土民众都被掳往魏都，佛教僧侣也包括在内，使得魏都的僧人大增，太武帝以沙门太多为由，下令罢五十岁以下僧人的僧籍。按太武帝的原意，是想在凉州就将僧人斩杀的，寇谦之建议可以将僧人用作劳动力或服兵役，所以改为把五十岁以下的强壮僧侣罢籍。

太平真君五年(444)正月，太武帝下达两诏，禁止私养沙门以及师巫、工匠之类，禁止设立私学，有身分的人应该进入国立学校，平民应该继承父业。这已从意识形态方面排斥了佛教的作用，他认为佛教之类"非所以壹齐政化、布淳德于天下也"(《魏书·世祖纪下》)。这对佛教已经提出了严重警告，但还没有到杀僧毁寺的地步，虽然诏令中已隐含杀气，规定凡是私藏僧人者，如果在二月十五日以前仍不送官，一经发现，一律杀头。

太平真君七年(446)二月，因卢水胡盖吴在杏城(今陕西省黄陵西南)起义，太武帝发兵西征，在长安一寺院内发现藏有兵器，就怀疑与盖吴通谋，还在有的寺院发现了藏匿妇女、寄放他人财物、酿酒等违律事件，这些都成为毁佛的导火线，他下令诛杀长安沙门，焚毁佛像，其他地方，照此办理。这个命令是派太子拓跋晃去执行的，而太子却是信佛的，他上表反对毁佛，太武帝不准，下诏重申毁佛的理由，诏中说，凡是信佛，必然会使"政教不行，礼义大坏，鬼道炽盛，视王者之法，蔑如也"(《魏书·释老志》)。佛教盛行，将

导致儒教礼义的损坏，因此，要恢复"义农之治"，恢复儒家正统，必须对佛教采取严厉的措施。这一诏书中虽然也批评了老庄的虚假，但烧杀只是针对沙门的，"佛图形象及胡经，尽皆击破焚烧，沙门无少长，悉坑之"（同上）。这件事情崔浩一直是支持鼓动的，寇谦之倒是不同意，"苦与浩诤"。这一诏令，太子延缓宣布了，致使远近沙门预先得到消息，有了防备，实际所毁的，只是寺塔而已。这是《魏书·释老志》中的记载，但另有资料表明，毁佛的诏令是得到严格执行的，"伪太平七年，遂毁灭佛法，分遣军兵烧掠寺舍，统内僧尼悉令罢道，其有窜逸者，皆遣人追捕，得必枭斩。一境之内，无复沙门"（《昙始传》，《高僧传》卷十）。不只是毁寺，僧众也有遭捕杀的，这是中国佛教所遭受的第一次沉重打击。

第二次打击来自北周武帝宇文邕。

宇文邕的灭佛，本质上也源于佛教和儒学之间价值观上的冲突，宇文邕本人是遵从儒学的。除此之外，也有经济上的考虑，即如僧人昙积指出的，是想"求兵于僧众之间，取地于塔庙之下"（《谏周祖沙汰僧表》，《广弘明集》卷二十四）。在灭佛之前，宇文邕对三教关系讨论过多次：

天和四年（569）三月十五日，宇文邕召集高僧、名儒、道士和文武百官二千多人，讨论三教先后，他主张"以儒教为先，佛教为后，道教为上"（《灭佛法集道俗议争》，《广弘明集》卷八）。以儒佛关系而论，儒先佛后，以佛道关系而论，道在佛下。

同年三月二十日，再次集众讨论，宇文邕说："儒教、道教，此国常遵，佛教后来，朕意不立。"（同上）排除了佛教在国家意识形态领域中的地位。

同年四月初，宇文邕又集众进行讨论，并敕司隶大夫甄鸾详细研究一下佛道二教的关系，定深浅，辨真伪。

天和五年（570）五月十日，宇文邕召集群臣讨论甄鸾奉旨而作

的论述佛道二教关系的作品《笑道论》，此论对道教加以嘲笑，宇文邕认为它"伤蠹道法"，当场予以焚毁。他又看到道安写的《二教论》，觉得道安关于佛教是内教，儒道二教是外教的说法，理由很充分，他也不好加以反对，三教废立之事就暂时搁置下来了。

建德二年(573)十二月，宇文邕又集沙门、道士及群臣辩三教先后。他主张"以儒教为先，道教为次，佛教为后"(《武帝纪》，《周书》卷五)。

次年五月十六日，宇文邕在太极殿令僧人、道士辩二教优劣，先由道士张宾和法师智炫辩论，张宾败北，宇文邕亲自登台，指斥佛教是"不净"之教，而智炫说，道教的不净，比佛教更重(见《智炫传》，《续高僧传》卷二十四)。

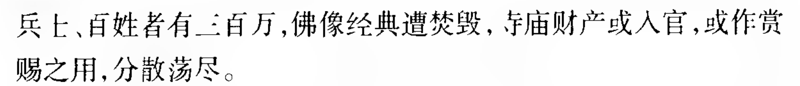
这次争论后的第二天，宇文邕就下令二教俱废，同时令道士、僧人还俗为民，各种不符合儒教礼义的"淫祀"，也都废除。

同年六月二十九日，宇文邕却又下诏设"通道观"，观中包括僧人、道士一百二十人，在一起讨论三教，意在会通三教，"通道观"之"通"，就是三教会通之"通"。这表明，宇文邕虽然二教俱废，其实是想对道教有所保留的，但这种道教，又必须是三教会通之道。

三年后，宇文邕却再次下诏毁佛。

建德六年(577)，宇文邕攻下北齐都城邺地，他亲自到邺宫，宣传废毁齐地佛教，僧人净影慧远曾加以抗议。宇文邕的废佛讲话中，谈到他以儒教六经立国，至于佛教，真佛无像，敬佛应敬在心中，而大译佛经，大建寺塔之类，不能使人受恩惠，所以必须荡除佛教。慧远争辩说，众生必须"赖经闻佛，藉像表真。今若废之，无以兴教"(《周祖平齐召僧叙废立抗诏事》，《广弘明集》卷十)。但这终究是无效的抗争。

自三年前毁佛以来，"关陇佛法，诛除略尽"(同上)。加上这一次毁北齐佛教，四万寺庙被赐予王公贵族使用，僧人夺籍，还俗为



兵士、百姓者有三百万，佛像经典遭焚毁，寺庙财产或入官，或作赏赐之用，分散荡尽。

宇文邕的废佛，史料中多载是受道士张宾和曾是僧人的卫元嵩的影响，实际上起决定作用的还是宇文邕自己的以儒治国的政策。不过卫元嵩上书省寺减僧的十五条建议中对佛教提出的批评，佛教界是应该加以反省的，他建议行大乘佛教，佛教应该注意到社会上的贫穷阶层，佛教要有利于社会的和合，有利于社会的经济发展，佛教要加强纪律约束，反对大立寺院三藏，等等。这些建议多是针对当时佛教界所存在的问题而提出的。

第二节　南北朝的佛教信仰

南北朝社会弥漫着崇佛的风气，由于绝大多数君王对佛教的利用和支持，更使佛教得以迅速发展，南北朝佛教进入有史以来的最盛期。

一、王臣的奉佛

王公大臣的奉佛，举南朝宋、齐、梁三代略而叙之。

南朝刘宋诸王中，崇佛交僧者很多，如临川王刘道规、江夏王刘义恭、彭城王刘义康、南郡王刘义宣、庐陵王刘义贞等，其中又以彭城王刘义康最为著名，据《高僧传》记载，刘义康曾拜僧人慧睿为师，经他再三请求，慧睿才同意接收。他请慧睿到他自己的宅院来，要从慧睿受戒，慧睿认为这样做不合礼，他只得到寺院去事弟子礼。他与译僧僧伽跋摩也有交往，对于僧伽跋摩，“义康崇其戒

范”，他又“广设斋供”，致使“四众殷盛，倾于京邑”（《僧伽跋摩传》，《高僧传》卷三）。

刘宋贵族中，有张氏、何氏、陆氏、周氏、王氏、谢氏诸族，这些贵族在整个南朝都不乏奉佛者，而不只是在宋朝。江南吴郡张氏中的张裕，任益州刺史时，听说江阳寺普明、长乐寺道闾有戒德，就请这两位僧人做自己的戒师。这两位蜀僧的传记附于《高僧传·道汪传》中。张裕之弟张邵镇守襄阳时，带上儿子张敷，张敷常听檀溪寺僧道温讲经，张裕问儿子，道温这个人怎么样？张敷称道温“义解足以析微，道心未易可测”（《道温传》，《高僧传》卷七）。张裕于是亲自拜访，果然名不虚传，他劝道温还俗，道温听后，当即迁往江陵去了。

庐江何氏中的何尚之，他对于宋文帝的奉佛有一定的影响，这在《广弘明集》卷一《宋文帝集朝宰论佛教》和《高僧传》卷七《慧严传》中都有记载。他与当时的名僧，如慧严、慧观、慧静等，都有交往。

江南吴郡陆氏中的陆澄，他受宋文帝之命，编撰《法论》一百零三卷，把到刘宋为止的佛教著作分类编集。

汝南周氏中的周颙，曾以佛教的因果报应论劝说宋明帝行善，据《高僧传·僧瑾传》载，周颙是受僧瑾的启发才这样做的。他本人则对三论之学很有研究，著有《三宗论》，立空假名、不空假名和假名空三宗，“设不空假名难空假名，设空假名难不空假名”（《周颙传》，《南齐书》卷四十一）。假名空则兼难空假名和不空假名两宗。此论已佚。他还主张三教一致论。

陈郡谢氏中的谢灵运，他的奉佛是极为有名的，他著有《辨宗论》，推崇竺道生的顿悟成佛说，对于《大涅槃经》的翻译，他也有一定的贡献，他与慧严、慧观等人一起修改过该经的译文。

在刘宋的官僚知识分子中，奉佛较为突出的是颜延之和宗炳。

颜延之（384—456）是和谢灵运齐名的著名人物，他参加了当

时形神问题的讨论,主张人死之后,形体异于草木,灵魂则依然存在,还可以重新受形。根据这一灵魂不灭论,因果报应之事也是必然的。这方面的作品,他写有《释达性论》和《重释达性论》,收入《弘明集》卷四。

宗炳(375—443)也积极参加当时的义学讨论,他的主要观点是神不灭论,著有长篇论文《明佛论》阐述他的观点。

萧齐诸王的奉佛,著名者有文惠太子萧长懋和齐竟陵王萧子良,其中又以萧子良最为突出。萧子良在他的鸡笼山别墅中召集沈约、谢朓、王融、萧琛、范云、任昉、陆倕、萧衍等八人,号称"八友",他们在一起编写典籍,邀请名僧,讨论佛法,演唱梵呗。所邀请的名僧中,有僧钟、昙纤、僧表、僧最、敏达、僧宦、宦亮、法通等人。萧子良还亲临讲坛说法,沈约为他的讲经专门写有疏和颂。萧子良又擅长撰述,他写的作品收入《出三藏记集》卷十二中,名为《齐太宰竟陵王法集》。

沈约是"八友"之首,也是当时知识分子奉佛的突出代表。他以寒门出身而跻身为萧子良的门客。在当时的儒佛论争中,他提出佛教和中国传统思想"均圣"的观点,形尽神不灭的观点,佛知和众生知不异的平等观点,这些都是极为重要的见解。

梁代皇室之中,武帝诸子多知佛法,昭明太子萧统是较为突出的,他是萧衍的长子,他的奉佛受其父亲影响较大。在《广弘明集》卷二十一中,收有《昭明太子解二谛义》、《昭明太子解法身义》等学术论文,可知昭明太子对二谛、法身等梁代佛教义学中的主要问题颇有研究。他还喜欢讲说,法云法师多次请他讲法,其父萧衍也令他讲,看来他的讲说还是很有名气的。他又是个诗人,讲完之后,常以诗记之,《广弘明集》卷三十载有他的《开善寺法会诗》、《讲席将讫赋三十韵诗》、《钟山解讲诸人和诗》等。

另外,梁尚书论功郎曹思文和金紫光禄大夫萧琛,在当时的形



神争论中,都是持神不灭论的。这两人也是梁代官员奉佛的代表。

二、民众的佛教信仰

南北朝时期普通民众佛教信仰的兴盛,从当时寺院和僧众的数量上可以反映出来。根据法琳《辨正论》卷三的记载,南朝刘宋有寺院一千九百一十三所,僧尼三万六千人,分别比东晋多二百三十五所和一万二千人。萧齐的高帝、武帝、明帝三代,有寺院二千零一十五所,比刘宋又增加了一百零二所,僧尼数三万二千五百人,比刘宋少三千五百人。梁代有寺院二千八百四十六所,比萧齐多出八百三十一所,僧尼八万二千七百人,比萧齐多出五万零二百人,明显可以看出佛教在梁代有个大发展。陈代时,佛教大大萎缩,寺院一千二百三十二所,僧尼三万二千人,实际上规模也是不小的,接近刘宋时的水平。

北朝佛教,同样据《辨正论》卷三,魏朝(包括西魏和东魏)的寺院合计有三万零八百所,其中包含国家出面建造的四十七所,王公贵族所造的八百三十九所,其余为社会力量所建。僧尼数为二百万人。可以看出北方的佛教信仰比南方更为普遍。仅就北魏一朝而言,据《魏书·释老志》载,自兴光元年(454)到太和元年(447),仅京都平城一地就有寺院一百多所,僧尼二千多人,全国则有寺院六千四百七十八所,僧尼七万七千二百五十人。到延昌(512—515)年间,全国有寺院一万三千七百二十七所。北魏的新都洛阳,为当时北方佛教的中心,据《洛阳伽蓝记》卷五载,到北魏末年时,洛阳有寺一千三百六十七所,杨衒之有感于洛阳佛教的兴衰,在后来洛阳佛教败落之后,写出《洛阳伽蓝记》,回忆以往洛阳伽蓝的盛况,指斥佛教的虚妄和造寺的奢侈。对于北魏的民众佛教信仰,《魏

书·释老志》记载道：

> 正光已后，天下多虞，王役尤盛，于是所在编民相与入道，假慕沙门，实避调役，猥滥之极，自中国之有佛法，未之有也

"正光"是孝明帝的年号。佛教信仰的兴盛，与社会的动荡、百姓的苦难、君王的重压是相联系的。这种分析是十分正确的

北齐和北周的寺僧数，没有系统的记载，据《续高僧传》卷十《靖嵩传》所记，北齐京城邺都一地，就有寺院四千所，僧尼八万人由此推知全国的情形，佛教信仰也是十分普及的　又，据《辨正论》卷三，北周有寺院九百三十所。

三、僧官制度和寺院经济

随着佛教信仰的普及、僧尼的增加，对僧众的管理就显得非常必要。最初传入佛教时，是没有僧官制度的，朝廷只是让鸿胪寺兼管僧尼。一般认为，后秦姚兴最早设立僧官，他敕道䂮为僧主，僧迁为悦众（即知事），协助僧主工作，法钦和慧斌掌管僧录。但后秦没有设立完备的僧尼管理机构。南北朝时，南朝沿用后秦的僧官设置，北朝则另有一套。北魏设监福曹，后又改为昭玄寺、崇玄署，配置大统一人，统一人，都维那三人。大统和统，都称为沙门（大）统或昭玄（大）统。北魏第一个僧官当是法果，道武帝诏令他任道人统，绾摄僧徒，明元帝时依然任他为此职。继任的道人统是师贤，师贤之后是昙曜，这时改称沙门统。惠深、僧显也都任过沙门统。北齐、北周的僧官制度，一如北魏。北齐天保（550—559）年间，设十位沙门统，后来文宣王根据大臣的建议，以法上为大沙门统，"上法师可为大统，余为通统"（《法上传》，《续高僧传》卷八）。北周时，昙延任国统。北朝也设维那一职，为沙门统的副职。各

州、郡均设州统、州维那，郡统、郡维那

南朝的僧官制度，机构设置不如北朝那么正规，南朝最高的僧官是僧正，或称僧主，又因其身居京城，也称都邑僧正或京邑大僧正。宋孝武帝时，昙岳、智斌先后为僧正，孝武帝大明(457—464)年间，任道温为僧正，明帝时，慧亮和昙斌先后为僧正，后又任僧瑾为僧正，僧瑾之后是昙度。萧齐初年，齐高帝敕道盛任僧正，地方上的僧官，僧慧和慧球先后被任命为荆州僧主，慧基则担任浙江一带的僧主，他"掌任十城，盖东土僧正之始也"(《慧基传》,《高僧传》卷八)。看来慧基是浙江地方上的首任僧官了。梁代初年，萧衍敕慧球为僧正，慧球这是高升了，由荆州僧主一跃而成为全国僧主。天监七年(508)前后，惠超为僧正，后来法云也曾担任此职。吴郡一带的僧正，天监八年(509)由僧若担任。萧衍还设置白衣僧正一职，由在籍僧人以外的人担任，他自己都想任此职，后来经过僧人智藏的劝说，他才打消此念。陈文帝时，敕宝琼为大僧正。

南北朝的寺院经济已经成为整个社会经济的一个重要组成部分，但由于它是相对独立的，它的发达就常常导致与世俗经济的矛盾，在历代对佛教的抨击中，批评其经济实力的膨胀常成为重要的内容。寺院经济的来源，除了各界的施舍，寺院本身有房产、田地等不动产，还有依附民。寺产所出，都是免税的，寺院依附民也不必再向国家交税纳役。

南朝的寺院经济活动中，有一项叫做"质库"，这在中国经济史上，是典当业务之源。质库就是后来的当铺，专门办理质押业务，以低于实物价值的押金收取质押物品，过期不赎，如果要在期限内赎回，则须收取极高的利息。《南史》卷七十《甄法崇传》中已有质库经营的记载了。

北朝的寺院经济中，突出的一点是设立了僧户和佛祇图户。僧正昙曜曾上奏说："平齐户及诸民，有能岁输谷六十斛入僧曹者，

即为僧祇户,粟为僧粟。……又请民凡重罪及官奴,以为佛图户,以供诸寺扫洒,岁兼营田输粟。”(《魏书·释老志》)

北魏文成帝同意了他的意见,于是僧祇户和佛图户成为定制,并遍及各地州镇。僧祇户是专门为寺院生产粮食的民户,他们并不是属于某一寺院的,而是属于某一地方的佛教僧团。每个僧祇户必须保证每年能向僧团提供六十斛粮食,称为僧粟。僧粟也不是交给某一寺院,而要交给地方僧官统一掌握。按设置僧祇户的原意,也有在灾荒时赈济饥民一项。佛图户的地位则要比僧祇户低,他们由罪犯和官奴组成,分属各寺院,成为寺奴,除了寺院的日常劳动,他们还要耕种寺田。僧祇户和佛图户都能免除政府的税收和劳役,实际上把原本属于各级世俗势力的一部分利益转给寺院了。

第三节　南北朝的译经

南北朝的译经事业,依然十分发达,南朝的译僧和译经数,据《开元释教录》卷五至卷七记载,刘宋有译僧二十二人,译经四百六十五部,七百一十七卷,萧齐有译僧七人,译经十二部,三十三卷,萧梁有译僧八人,译经四十六部,二百零一卷,陈朝有译僧三人,译经四十部,一百三十三卷。北朝的译事,北魏和东魏有译僧十人,译经八十三部,二百七十四卷,北齐有译僧二人,译经八部,五十二卷,北周有译僧一十八人,译经十四部,二十九卷。

一、南朝的译经

南朝刘宋时期,译经僧中著名的有佛驮什、浮陀跋摩、求那跋

摩、僧伽跋摩、昙摩蜜多、畺良耶舍、求那跋陀罗等外国来华僧人，也有昙无竭、智严、宝云、智猛等中土译人。萧齐的译僧，有求那毗地、僧伽婆罗、达摩摩提等外国来华僧人，梁、陈二代的译僧，有曼陀罗仙、僧伽婆罗、真谛等外国僧人，也有宝唱、法泰等中土僧人。其中，刘宋时期的求那跋陀罗和梁、陈之际的真谛最为突出。

求那跋陀罗（功德贤，394—468），中天竺人，他出身于信奉外道的家庭，他本人自幼学五明，对天文、书算、医方、咒术，都加以涉猎，后来得到一部《阿毗昙杂心论》，读而有悟，开始崇信佛法，并潜逃离家，削发为僧。他在受具足戒前后的时间内，学习的是小乘，后来才辞别小乘师，进学大乘，学而至精，因此有“摩诃衍”之称。他还建议他的父母亲放弃外道。

刘宋元嘉十二年（435），求那跋陀罗经师子国等东南亚国家，泛海来到广州，宋文帝闻报，派特使把他迎回建康，并派当时的名僧慧严和慧观与他一起讨论佛学。求那跋陀罗应僧众之请，译介经典，他的译典侧重于瑜伽一系，先后译出的经典数，据《大唐内典录》卷四的记载，为七十七部，一百六十一卷，其中重要的经典有：

《杂阿含经》五十卷，这是根据法显带回的梵本译出的，四部《阿含》，到这里已经全部译完。

《胜鬘师子吼一乘大方便广经》（简称《胜鬘经》）一卷，此经宣传如来藏缘起思想，在中国佛教中的影响较大。

《楞伽阿跋多罗宝经》（简称《楞伽经》）四卷，“楞伽”是山名，“阿跋多罗”是进入的意思，经名意为佛陀进入楞伽山所说之经。这部经只有一品，即《一切佛语心品》，经中宣传如来藏和阿赖耶识缘起思想。当时的一些禅僧因研习此经，而形成楞伽师一系，此经成为早期禅宗的重要经典，唐代的唯识宗也十分重视此经。求那跋陀罗的译事，多在京师的祇洹寺、东安寺、瓦官寺、道场寺等地进行，后来应南谯王之请，到荆州去说法，开讲《华严经》，在荆州受供

十年。孝建(454—456)年初,南谯王谋反失败,求那跋陀罗被迎回建康,仍受重视。泰始四年(468),求那跋陀罗去世,哀荣备至。

真谛(499—569),他的名字的梵音是波罗末陀,又名字是亲依,梵音拘那罗陀。他是西天竺优禅尼国人,少年时期出家,曾遍游国内弘道,后来又渡海到扶南国去传教。梁大同(535—545)年间,梁武帝派人护送扶南国使节回国,顺便在该国寻访高僧以及各种经论,扶南国推荐了真谛来华,真谛就携梵本经论二百四十夹,于梁中大同元年(546)八月到达南海(今广州),太清二年(548)到达京师建康,他本是梁武帝请来的客人,受到梁武帝的热情接待。

在建康,真谛就准备译经了,但他在中国的译事一开始就很不顺利,当他正要开译时,发生了侯景之乱,他就离开京城赴浙江,在富春(今浙江省富阳县)县令陆元哲的邀请下,到他的私宅译过经,翻译《十地经论》。侯景一度称帝,也曾请真谛回建康,不久侯景兵败,真谛就留在了建康,住在正观寺,翻译《金光明经》。承圣三年(554)二月,真谛再次离开建康,先是到过豫章(今江西省南昌市),后来又往新吴(今江西省奉新县),最后到了广东,住在始兴(今广东省曲江县),依附于太保周勃。太平二年(557),周勃起兵北上到南康(今江西省赣州市),真谛又随军回到了江西。周勃兵败后,真谛又从江西转往福建。

在这一路奔波磨难中,真谛并没有忘记译经之事,他一直在乘隙翻译,但很难安下心来译好,根本不能实现他来华的理想,因此他有回到楞伽修国的想法,经道俗苦苦挽留,他没有走成,只得继续留住晋安(今福建省福州市)。二年后,他决意要回国,于是乘船泛海南下,但船被吹到广东南海去了,刺史欧阳父子请他留在这里译经。这是真谛在华稍为稳定的一个阶段,他译出《摄大乘论》、《俱舍论》和《大乘唯识论》等经,译经之余,也从事讲说,这虽然使真谛之学有所申张,但离他的本意还是很远的,于是他产生了厌世

之意，陈光大二年（568），他跑到山上去自杀，但被助手慧恺发现了，把他劝回城内。慧恺等人准备把他送到建康去，但遭建康方面拒绝。第二年，真谛病逝。

真谛的译事，断断续续经历了二十年，所译经典，《续高僧传》卷一记为六十四部，二百七十八卷，《历代三宝记》记为四十八部，二百三十二卷，《开元释教录》卷七载为三十八部，一百一十八卷。现存二十六部，八十卷。他译出的经典主要是瑜伽行派无著、世亲和陈那等人的作品，重要的译作有：《决定藏论》三卷、《十八空论》一卷、《摄大乘论》三卷、《摄大乘论释》十五卷、《佛性论》四卷、《中边分别论》二卷、《转识论》一卷、《唯识论》一卷、《三无性论》二卷、《无相思尘论》一卷、《阿毗达磨俱舍释论》二十二卷、《婆薮槃豆法师传》（《世亲传》）一卷。

其中，影响最大的经典是《摄大乘论》，此论是无著所写，是他对大乘佛学的一个总结，宣传唯识无尘论。此论译出后，研习者形成了摄论学派。真谛本人则很重视《俱舍论》，此论是世亲写的，是他对小乘佛学的一个总结。真谛曾多次开讲此论，在生命的最后一刻，也不忘此论。

另外，《遗教经论》一卷和《大乘起信论》一卷也标为真谛所译，这两种经，后人多以为是伪托。

二、北朝的译经

北朝的译经僧人，北魏有吉迦夜、昙摩流支、勒那摩提、菩提流支、佛陀扇多等外国僧人，昙曜等中土僧人，东魏有瞿昙般若流支、毗目智仙等外国僧人，北齐有北印度僧有那连提黎耶舍，中土僧人万天懿等，北周有阇那耶舍、阇那崛多、耶舍崛多等外国僧人。其



中，菩提流支最为突出。

菩提流支(道希)，北天竺人，他在北魏永平初年(508)到达中土洛阳，受到宣武皇帝的接待，后又随东魏迁都而到邺地。他在中国译经的时间前后达三十年，所译经论，《续高僧传》卷一记为三十九部，一百二十七卷，其中在东魏时期的译经数，自元象元年(538)至兴和末年(542)之间，就译出一十四部，八十五卷。他译介的也是无著、世亲一系的瑜伽行派的作品，所译重要的经论有：《十地经论》十二卷、《弥勒菩萨所问经》五卷、《金刚般若经论》三卷、《法华经论》二卷、《无量寿经论》一卷。

其中以《十地经论》影响最大，此论是《华严经》中《十地品》的单出，宣传菩萨修行的十个阶位，研习此论的义学僧人，形成地论学派。

三、凉土的译经

凉州地区的佛教在北凉时期是十分发达的，就译事而言，有译僧九人，译出佛典八十二部，三百一十一卷。译僧中，有昙无谶、浮陀跋摩等外国僧人，也有道龚、法众、道泰、法盛等中土僧人，其中，以昙无谶的影响最大。

昙无谶(385—433)，中天竺人，他六岁丧父，因生活困难，不久就出家为僧，十岁开始读经念咒。他起初学的是小乘佛教，后来遇到一位白头禅师，得到一部《涅槃经》，才改宗大乘。受具足戒后，他一度曾在宫中传法，失宠后逃出，到了西域诸国，在鄯善国，他与王妹私通被发觉，就再度出逃，来到凉州，一说是他在敦煌时由沮渠蒙逊迎回凉州的。

昙无谶在凉州以其咒术深得沮渠蒙逊的器重，北魏拓跋焘听说

他的大名后，请他到北魏来，沮渠蒙逊不同意，担心他为北魏所用，与北凉不利，但又摄于北魏的压力，乃假意放行，再派人追杀毕命。

昙无谶在凉州十年，也从事译经，所译经典之数，据《出三藏记集》卷二载为一十一部，一百零四卷，包括了涅槃类、大集类和菩萨戒类的经典，重要者有：《大般涅槃经》四十卷、《大方等大集经》三十卷、《金光明经》四卷、《菩萨地持经》十卷、《优婆塞戒经》七卷、《菩萨戒本》一卷、《佛所行赞》五卷。

《大般涅槃经》是为昙无谶在中国佛教史上带来声誉的译作，他在北凉玄始十年(421)十月开始翻译此经，是根据流传在西域地区的不同梵本译成的，译本传入南方后，慧严、慧观和谢灵运等人又对它进行了品目调整，而成南本《涅槃经》，以区别于昙无谶的译本。义学僧人们对包括这一译在内的涅槃类经的研习，形成涅槃学派。这个译本对于证实竺道生关于"一阐提人皆有佛性"的孤明先发的观点起了决定性的作用，因为此经明确宣布，一阐提人(即失去善根的恶人)都有佛性。

《金光明经》在后世也非常流行，天台、三论、唯识诸宗都对该经大加阐发。昙无谶又是第一个把大乘戒律介绍进中国的译僧，所译律典对中国佛教来说，也是开创性的。

第四节　南北朝佛教学派(详见宗派卷)

第五节　禅、净、律的流行

除却以上诸师外，还有几家也是可以称为师说的，只是它们与

上述诸学派相比，义学色彩要轻淡得多，而且多是侧重于修持方面的，故单独列出，它们包括禅、净、律三家

一、楞伽师

以《楞伽经》为指导进行修持的禅法系统称为楞伽禅，这一系统中的禅僧称楞伽师。

楞伽师的第一个代表人物是菩提达摩

菩提达摩，南天竺人，刘宋时到中国，后北上魏国。据说在到魏国之前，曾在建康和梁武帝相见，有过一场交谈，因机缘不合而渡江北上。这一传说在道宣的《菩提达摩传》中并没有提及，后来的禅典中才大力渲染此事。

达摩禅法的基本内容是理入和行入　理入为慧，行入属定

理入是以如来藏缘起理论为指导而进行壁观，道宣这样记载：

> 理入者，深信含生同一真性，客尘障故，令舍伪归真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，不随他教，与道冥符，寂然无为（《菩提达摩传》，《续高僧传》卷十六）

首先要认识到自性即佛，只是因为暂时被尘垢障覆，而不能显现，如果能消除尘障，自然就能恢复真性。具体的方法是修“壁观”，达到心如墙壁，无偏无执的状态，观照到自性和佛的同一。

行入分为四种，即报怨行、随缘行、无所求行、称法行

报怨行要求以无怨之心努力修行，具体内容是：

> 报怨行者，修道至苦，当念往劫舍本逐末，多起爱憎，今虽无犯，是我宿作，甘心受之，都无怨诉（同上）

众生现在痛苦的生存状态都是由于你自己在过去世中长期无明造作的结果，即使你现在已经不这样了，但以往行为的后果却在

你身上存在着，对此，你不要有任何怨恨之心，平心静气接受这个结果吧。

随缘行要求随顺各种因缘，于事不生分别之心，具体的内容是：

> 随缘行者，众生无我，苦乐随缘，纵得荣誉等事，宿因所构，今方得之，缘尽还无，何喜之有？得失随缘，心无增减，违顺风顺，冥顺于法也。（同上）

对于人生的得失成败，都不要去分别计较，不以得而生一丝欢喜之心，不因失而生一毫悲苦之心，得失都由缘，缘至而有，缘散而无。

无所求行要求去除各种贪著之心，无作无为，具体内容是：

> 世人常迷，处处贪著，名之为求。道士悟真，理与俗反，安心无为。形随运转，三界皆苦，谁得而安？（同上）

真俗之别，俗人不识真性，舍本逐末，真士悟得虚寂心体，无所求取，内心安定。

称法行，“即性净之理也”（同上）。通过上述三种修行方法而证得自性清净心，与自性清净心相称，或者说，以自性清净心的理论指导修行，称法而行。关于称法行，道宣的记载比较简要，而在净觉的《楞伽师资记》中则有更为详尽的描述。关于菩提达摩的晚年，则有各种不同的说法，杨衒之的《洛阳伽蓝记》称不知所终，智炬的《宝林传》记为被害而死，也有只履西归的传说。

达摩的弟子，可以肯定的有慧可和道育，其中又以慧可为著名。

慧可（487—593）俗姓姬，虎牢（今河南省荥阳县）人，他出家后精通佛教典藏，约在北魏正光元年（520）在嵩山、洛阳一带遇到菩提达摩，事奉六年，达摩禅师以四卷《楞伽经》授予慧可，对慧可说：“我观汉地，唯有此经，仁者依行，自得度世。”（《慧可传》，《续高僧

传》卷十六)慧可门下的弟子很多,他们经常探讨《楞伽经》大义,形成楞伽宗系统。

唐代禅宗神秀一系自称楞伽宗,以菩提达摩为第二祖,慧可为第三祖,《楞伽经》译者求那跋陀罗则被推为第一祖。

二、楞伽禅以外的其他禅法

南北朝的禅法,除了在民间流行的楞伽禅之外,还有其他一些禅法存在,重要者,在北方有玄高的禅法和佛陀—僧稠一系的禅法,在南方则有以宝志为代表的禅法。

玄高(402—444)俗姓魏,本名灵育,他十二岁辞亲出家入山,并改名玄高,以示背俗乖世。他十五岁就能说法,受具足戒后,专精禅学和律学。他听说佛陀跋陀罗在关中石羊寺弘法,就去拜他为师,仅十多天就妙通佛陀跋陀罗的禅法,佛陀跋陀罗见他有如此深的悟解力,不肯以师自居,不受师礼,玄高于是策杖游西秦,隐居在麦积山,“山学百余人,崇其义训,禀其禅道”(《玄高传》,《高僧传》卷十一)。组成了以玄高为首的禅学僧团,但他也因此被人以“蓄聚徒众,将为国灾”之名向西秦河南王乞佛炽槃告发,玄高被摈至河北的林阳堂山,他在此又聚徒三百,其中得神异者十一人。后来河南王闻其高名,非常后悔,又请玄高回到都邑,并崇为国师。

在河南弘化之后,玄高又游凉土,受到北凉沮渠蒙逊的重视。北魏拓跋焘占平城后,把玄高迎回平城,太子拓跋晃奉玄高为师。当时拓跋焘偏重于道教,寇谦之等人见太子晃参与政治,担心一旦太子得权,道士将失势,因而向拓跋焘建议诛除玄高,玄高被杀,时年四十三岁。

玄高的禅法,属安般禅,是安世高所介绍的那一类。他同时又



是个神异僧,多有灵异的表现,亦善念咒。

佛陀—僧稠禅法是受到官方支持的。佛陀是天竺僧人,北魏孝文帝时来华,深受孝文帝敬重,孝文帝在平城特意为他修建禅院,凿造石龛,并对那些跟随他习禅的人提供生活费用,国内一些大富翁也为他别造禅院。迁都洛阳后,孝文帝又为他设"静院",并在少室山建少林寺供他静修。

佛陀禅师禅法的内容,已难以详知,他注重静修,"常居室内,自静道业"(《佛陀传》,《续高僧传》卷十六)。他的得道弟子有慧光和道房两人,道房传僧稠,僧稠光大了佛陀的禅法。

僧稠(479—560)俗姓孙,原籍河北昌黎,后居钜鹿。他二十八岁时从钜鹿景明寺僧实法师出家,学习各种经论,后来从道房禅师学禅,而道房向僧稠传授禅法,也是佛陀的意见,佛陀"令弟子道房度沙门僧稠,教其定业"(同上)。受法后,他曾在定州嘉鱼山修行,但并没有多大的成果,于是出山,依《涅槃经·圣行品》而修四念住,又从赵州漳洪山道明禅师受十六特胜禅法,悟入禅境后,他就到少林寺参见佛陀,呈其所证,佛陀称他为"禅学之最",并留居少林寺向他传授更深的禅法。北魏孝明帝、北齐文宣帝都对僧稠恩宠有加,使僧稠的禅法在北朝产生了很大的影响,相比之下,达摩和慧可一系的楞伽禅法的影响就要小得多。

僧稠的禅法,道宣称"稠怀念处,清范可崇"(《习禅篇·总论》,《续高僧传》卷二十)。以四念处为主要内容,小乘佛教的四念处法是观身不净、观受有苦、观心生灭、观法无我。大乘四念处则是观身如虚空、观受内外空、观心但名字、观法善恶俱不可得。僧稠依《涅槃经》修四念处,《涅槃经》中的四念处突出了观身不净、观心非我。圭峰宗密把僧稠的禅法归入"因以彼修炼,功至证得,即以之示人"(《禅源诸诠集都序》卷四)一类。

南朝的禅修相对来说没有北朝活跃,宝志(或作保志)可以作

为一个代表,但严格来讲宝志是个神异僧,所以《梁高僧传》把他归入神异类,宋代以来的禅宗类作品却把宝志抬得很高,不过其中所涉及到的一些有关宝志的思想材料,并不一定可信。

宝志(? —514),俗姓朱,金城人,少年时期出家,居京师道林寺,拜沙门僧俭为师习禅,到刘宋泰始(465—471)初年,他的行为举止忽然显得怪僻起来,"居止无定,饮食无时,发长数寸,常跣行街巷"(《保志传》,《高僧传》卷十)。他手拿锡杖,杖头上常常挂着剪刀或镜子,要么就挂一匹布。以这种形式开始为世人所知。萧齐建元(479—482)年间,他开始显现"异迹",几天不吃饭,也不见饥容,与别人讲话,常带有预言性质。齐武帝认为他是以古异的行为来惑众,就将他逮捕入狱,但第二天却有人在街市上看到他,而回监狱查看,则又在狱中,齐武帝于是把他迎入宫中。梁武帝萧衍对这样的人是非常崇拜的,他下诏说:

> 志公迹拘尘垢,神游冥寂,水火不能燋濡,虎蛇不能侵惧。语其佛理,则声闻以上,谈其隐伦,则遁仙高者。岂得以俗士常情,空相拘制?何其鄙狭一至于此?自今行道来往,随意出入,勿得复禁。(同上)

这样一来,宝志就连皇宫中也可随意出入。宝志死后,梁武帝敕葬钟山独龙阜,并在墓所立开善寺,即今灵谷寺。

宝志的禅法,多体现为一些隐语,比如说,梁武帝曾问他,弟子我烦恼未除,该怎么办?宝志答:十二。又问什么是"十二",宝志答:在写字时刻在沙漏上。又问,弟子我何时才能静心修习?宝志答:安乐禁。这些回答,辞旨隐没难解,极似后来禅宗的禅语,怪不得禅宗非常推崇宝志了。

圭峰宗密把宝志的禅法归入"降其迹而适性,一时间警策群迷"(《禅源诸诠集都序》卷四)一类。

三、昙鸾及其净土信仰

提倡和实践西方净土信仰的僧人称为净土师，第一个净土师当是昙鸾。

弥陀净土的信仰在汉魏之际就传入了中国，东晋慧远曾在庐山结社念佛，期生西方，而真正使弥陀净土信仰大行于世的，则首先应归功于昙鸾。

昙鸾(476—543)，或作昙峦，雁门(治所在今山西省代县)人，他从小就受到佛教的影响，出家后曾对罗什所译的《中观四论》加以认真的研究，对佛性理论也极有心得。他在阅读昙无谶所译的《大集经》时，读不懂，于是就先对它进行注解，但刚完成一半就病倒了。病愈后，他着手研究长生之术，慕名到江南茅山的陶弘景处寻求此术，得《仙经》十卷。回北魏后，他在洛阳遇到菩提流支，菩提流支否定道教的长生仙术，给昙鸾一部《观无量寿经》，从此，他专弘净土信仰。东魏的孝静帝对他十分尊敬，称他为“神鸾”，并敕住并州大寺(故址在今山西省太原市)。晚年的昙鸾又移住汾州(今山西省交城县)的玄中寺，该寺建在石壁之中，世称“石壁玄中寺”，为净土宗祖庭。

昙鸾的净土思想，提倡“易行道”，他根据龙树的《十住毗婆沙论》卷五中关于难行道和易行道的理论，指出菩萨追求不退转法可以用两种方法，一是易行的，称易行道，另一是难行的，称难行道。所谓难行道，是讲在这个末法时代的五浊恶世之中，至少有五重困难障碍着人们对不退转法的追求，这就是，外道扰乱菩萨法、声闻乘人只求自利、恶人的破坏、人们对善恶的颠倒、只有自力而没有他力。

在这样的情形下，只有依靠易行道，即依阿弥陀佛的力量来往生净土的简易方法。

易行道中具体的修行方法是念佛法门，昙鸾特别提到了十念念佛。所谓十念，是一心只念阿弥陀佛名号，“但言忆念阿弥陀佛，若总相，若别相，随所缘观，心无他想，十念相续，名为十念”（《往生论注》卷上）。

念佛法门中，以念阿弥陀佛最为简单，其实念佛的范围是很广的，还可以念佛的庄严相好、佛的光明、佛的神力、佛的智慧、佛的功德，等等。

广而言之，往生净土可以修五念门，即礼拜门、赞叹门、作愿门、观察门、回向门，念佛法门只是其中之一，属作愿门，这一门的意思是常发愿心，愿一心念佛，往生净土。

由于昙鸾的推广，北朝形成净土师一系，使净土简易法门和禅法一样在北方大为流行。昙鸾以后，传净土者有大海（慧海），大海之后有法上，都是著名的净土师，而昙鸾则成为后世净土宗的实际创始人之一。

四、律学的弘传

对佛教律典《十诵律》与《四分律》的研习、弘传，分别在南北朝出现一批十诵律师和四分律师。

印度部派佛教的律典，法藏部的《四分律》、说一切有部的《十诵律》、化地部的《五分律》、饮光部的《解脱戒经》及犊子部律五律和大众部的《摩诃僧祇律》中，除犊子部律未传入中国外，《四分律》由后秦佛陀耶舍与竺佛念共同译出，《十诵律》由后秦弗多罗与鸠摩罗什共同译出，《五分律》由刘宋佛陀什与竺道生共同译出，《解

脱戒经》由元魏瞿昙般若流支译出,《摩诃僧祇律》则由东晋佛陀跋陀罗与法显共同译出。随着这些律典的译出,南北朝时期出现了一批研究和弘扬律典的僧人,并形成学派,其中,南朝重《十诵律》,北朝重《四分律》。

南朝的律师,见于《高僧传》的就有十一人(另有附传八人),见于《续高僧传》中的有四人,其中有十二人在僧传中明确指出是善《十诵律》的,是十诵律师。

慧皎认为,刘宋的律学只是祖述昙猷、僧业两人的思想,而且都是"依文作解,未甚钻研"(《明律篇·论》,《高僧传》卷十一)。昙猷在卑摩罗叉于江陵大弘律藏时,就曾亲承音旨,从卑摩罗叉受学,并著有《十诵义疏》八卷。僧业则曾在罗什门下专功于律学,后来回到姑苏(今江苏省苏州市)弘律。

齐、梁之间重要的律僧是智称,他专精律部,大明《十诵》,著有《十诵义记》八卷。他对于律学是独有创见的,"竭有深思,凡所披释,并开拓门户,更立科目"(同上)。因此在当时的影响很大。

撰有《出三藏记集》的僧祐也是一位重要的律僧,他对于律学有着超越前人的见解,齐竟陵王请他讲律,听众常达七百人,梁武帝对他也非常敬重,他晚年脚有残疾,特敕他乘舆入殿,为六宫授戒。僧祐的门徒,有道俗一万一千多人。

北朝的四分律师,《梁高僧传》记载了三人,其中正传二人,《续高僧传》中记载了六人,其中正传二人。北朝较为重要的四分律师是慧光。慧光于对于《涅槃经》、《十地经论》等都有研究,而对《四分律》则作有《四分律疏》,在此之前,北朝只有道覆律师对《四分律》作过科文而已,并没有提举弘宗,因此慧光的《疏》文在北朝是开创性的。

慧光的弟子有道云、道晖、洪理、昙隐等,都是四分律师。

第六节　南北朝的三教之争

南北朝的三教之争，所争论的问题集中体现为夷夏之争、黑白之争、形神之争等方面。

一、夷夏之争

这是由道士顾欢发起的一场佛道两教之争，顾欢写了一篇《夷夏论》，重弹汉末以来的老调，把佛教和道教的关系归结为夷夏关系，佛是夷地之教，而道教乃我华夏之教。《夷夏论》云，虽然从老子化胡的角度来看，佛教和道教是同源的，但实际上两者有着很大的差异，道教属于"全形守礼，续善之教"，而佛教则是"毁貌易性，绝恶之学"（《顾欢传》，《南齐书》卷五十四）。佛教虽也弃恶求善，但它下弃妻孥，上废宗祀，和华夏之礼不合。所以，顾欢据此批评世人对佛教的信仰，责问他们："舍华效夷，义将安取？"（同上）

此论一出，立即遭到佛教界的强烈反对，首先是化名"通公"的刘宋司徒袁粲出来反驳，后有谢镇之作《与顾道士书》、《重与顾道士书》，他认佛教和道教之间并无夷夏之分，而如果要认真追究，则佛教要比道教高明得多，道教的经典，多有以粗拙的手法采撮佛经之处。朱绍之作《难顾道士〈夷夏论〉》，指出华夷风俗习惯不同，设教可能会有些差别，但佛教和道教的区别只是形式上的，比如教派的名称、教徒的服饰之类。他把顾欢对佛教的抨击列出十条，称为"十恨"，请顾欢再加以阐明。明僧绍作《正二教论》，对顾欢的观点进行了逐一批驳，指出孔老二教和佛教，虽然它们的表现方式不

同，但基本作用是一致的，都是要照理研心。顾欢实际上对佛道二教的基本精神并不了解。除此之外，还有朱广之的《疑〈夷夏论〉咨顾道士书》、慧通的《驳顾道士〈夷夏论〉》、僧愍的《戎华论析顾道士〈夷夏论〉》等。

这一时期的佛道之争，不只是表现为夷夏之争，齐末有位假托张融的道士作《三破论》，抨击佛教"入国而破国"、"入家而破家"、"入身而破身"。佛教方面，刘勰著《灭惑论》进行反驳，指出佛教于忠于孝实际上都超过儒家的忠孝观，因此佛教无论对国家、家庭还是个人，都是有益无害的。僧顺作《析〈三破论〉》（也称《答道士假称张融〈三破论〉》），指出真正破国、破家和破身的恰恰是道教自身。

佛教方面抨击道教的作品，著名的还有甄鸾的《笑道论》和道安的《二教论》。《笑道论》是奉北周武帝之命而写的，意在定佛、道二教的先后深浅，它分三十六个专题批评道教，集中批评道教三洞经三十六部。武帝对这篇作品很不满意，当廷把它焚毁了。《二教论》也是应北周武帝之令而作的，它分十二篇，以佛教为内教，是炼心之术，儒教是外教，是救形之术，两者都不可缺，而道教则是依附于儒教的一个旁枝，是十分粗鄙的。道安的观点理论性很强，武帝也不好表示反对。

二、黑白之争

这是由慧琳在其《均善论》中自设宾主而进行的儒、道二教与佛教的争论，他以白学先生代表儒道，黑学先生代表佛教，相互辩难，因此，此论也叫《白黑论》。白学先生批评了佛教的空论、因果报应论，而黑学先生则指出，佛教的空论是和道教的空不同的，佛

教的空是与物同一的,而道教讲空则是空有为二,至于道教的符章之伪、水祝之污,则无异于浊水。佛教的三世因果报应论,设天堂地狱,正可以弥补儒教只知一世,不见来生无穷之缘的弊端。白学先生认为,佛教的社会作用是和儒教一致的,"六度与五教并行,信顺与慈悲齐立",可谓"殊途而同归"(《均善论》)。从这个角度来讲,三教都为善。

此论一出,立即遭到佛教界的强烈反对,慧琳的本意是要维护佛教,但因为其中涉及到对佛教的批评,而且是出于一个僧人之口,慧琳受到逐出僧团的威胁,但宋文帝则很欣赏此文。

三、形神之争

这是南北朝时期儒佛之间的一个长期争论,涉及精神是永恒不灭的,还是有生灭的理论问题。

形神之争实际上在宋文帝时就已经开始了,慧琳作《均善论》,何承天对其中白学先生批评佛教的"来生"的观点很赞同。何承天本来就写过《达性论》、《报应问》等文,指出人总是有生有死,人死之后,形毙神散,否定因果报应论,他现在看到慧琳的文章后,就送给宗炳看,两人往复书信五封,讨论形神问题。宗炳作《答何衡阳》二篇,对慧琳的观点加以批驳。先是何承天送《均善论》给宗炳,并附书一封,宗炳作答,全面批评了慧琳文中的观点。何承天接到宗炳的答复信后,又致书宗炳,答宗炳之难,对于形神关系,何承天举古人的薪火之喻,认为薪弊火微,薪尽火灭,不能独传。宗炳回信说,火是薪所生,而神却不是形所作,神是超越形体而独存的,是谓法身常住。

宗炳著有《明佛论》,专门讨论精神不灭的问题,他认为,神是

万物之妙，如果说神随形生，随形灭，那就是以形为本了，何以言神之妙？神应该是形之本，"既本立于未生之先，则知不灭于既死之后"（《明佛论》，《弘明集》卷二）。

对于何承天的《达性论》，颜延之也加以批评，他认为人死之后，精灵依然存在，而且还可以更生受形，重新进入新的形体之中，至于因果报应论，则是必然之符。

颜延之对《达性论》的批评，宗炳对《均善论》的批评，在当时受到佛教界的推崇，连不读佛经的宋文帝都称，"颜延之折《达性论》，宗炳难《白黑论》，明佛法深，尤为名理并足，开奖人意"（《宋文帝集朝宰论佛教》，《广弘集》卷一）。

范缜的《神灭论》一文则把形神之争推向了高潮。

齐竟陵王萧子良精信佛教，而尚书殿中郎范缜则盛称无佛，不信因果，两人有过辩论，但萧子良不能说服范缜，范缜回去之后就作了一篇《神灭论》，系统总结他的观点。他主张形神相即，形存则神存，形谢则神灭，形是神之质，神是形之用。他又以刀刃和锋利的关系来说明这种形神论。

此论一出，朝野喧哗，萧子良集众僧反驳，都不能屈。到了梁初，梁武帝萧衍作《敕答臣下神灭论》，下令继续反击范缜的"异端"之论，一时间，道俗群应，在这些反驳文章中，比较著名的有萧琛、曹思文、沈约等人的作品。萧琛作《难神灭论》，指出范缜并没有提出形神相即不异的实证，而他却有形神相离的例证，这就是梦，人在做梦时，形静而神驰，这说明形神相分。曹思文作《难范中书神灭论》，其中包括了两次设难，他先难范缜说，形神并不相即，而是合而为用，生则形神相合，死则形留而神逝。范缜作《答曹录事难神灭论》，指出"合而为用"的观点说明了形神不合就没有作用，这反面证明了神灭论。曹思文作论重难，这次他只是在所举的例子上加以辨析，没有更多的理论说明。沈约一人写了五篇文章，他的

《神不灭论》主张，养神可至无穷，精神是无生无灭的。他的《难范缜〈神灭论〉》则说，人的形体有各个部分，七窍百体各有名称，而按形神相即的原则，神也应该有相应的不同名称，但在范缜的体系中，为何形体的名称多，而精神的名称少？他也对范缜关于刀刃和锋利的比喻加以批驳。

神不灭论是佛教的理论基石，生死轮回、因果报应的主体都是不灭的神灵，所以佛教方面要全力维护它。神灭论和神不灭论的争论，反应了中国传统的唯物主义思想与佛教在世界观上的根本差异。

第七节　南北朝的佛教文化

南北朝佛教文化中的最重要的一种形式就是石窟艺术的繁荣，大规模的佛教石窟造像以北朝为主，南朝的佛教文化则呈现多样性。

一、北朝的石窟艺术

北朝的佛教传统，注重修福、行善，义学研究没有南朝发达，凿窟在北朝被看作一项重要的功德，最著名的石窟有云冈、龙门和敦煌三处，除此之外，还有多处不同风格的石窟造像。

北魏首先开凿的是云冈石窟中的昙曜五窟，据《魏书·释老志》载，文成帝即位后，开始复兴佛教，昙曜（后任沙门统）建议在京师平城西郊的武周山（明嘉靖年中始称云冈）凿窟，先后凿造五个石窟，每个石窟都凿刻一尊主佛像，像高六十到七十尺（按现在的测

量为十三点五米到十六点八米)。这五窟大致是现今云冈石窟中的第十六到二十窟,其中所刻五佛的名称、凿刻的年代、所代表的北魏皇帝,学术界尚无定论。这是云冈第一期石窟

第二期石窟开凿的下限在孝文帝迁都洛阳(494)之前,这期石窟多为两窟一组,重要的有四组,即五、六窟,七、八窟,九、十窟,十一、十二、十三窟。

第三期石窟开凿于孝文帝迁都洛阳后到正光末年(524)之间,这一期石窟多为中小型窟,也有在原有的石窟中加以补刻的。

在平城附近还有两处石窟,即鹿野苑石窟和方山石窟寺,后者是孝文帝为冯太后所造

迁都洛阳后,北魏又在洛阳南郊开凿龙门石窟,景明初年(500),宣武帝令人为孝文帝和冯太后营造石窟二所,永平(508—511)年中,又有官员奏请为宣武帝也造一窟。这三窟共花去二十三年的时间,用工八十二万多,这就是现在的宾阳洞(宾阳三洞,分别为中洞、南洞和北洞,当时称灵岩寺)。在开凿宾阳洞之前,就已经有人利用原有的洞窟凿龛造像了,这就是现在的古阳洞,当时称石窟寺。这两个洞窟是龙门石窟中最重要的,除此之外,比较著名的还有莲花洞、火烧洞、魏字洞、普泰洞、皇甫公窟、路洞等大中型洞窟,至于小龛造像则不计其数。敦煌石窟中,现存的北朝时期的洞窟有三十六个,其中北魏十四个,西魏七个,北周十五个。云冈和龙门石窟中的艺术表现形式是石刻造像,孝文帝之前,由于受犍陀罗和凉州艺术模式的影响,北魏前期的石窟造像显示出勇武雄健的风格,孝文帝之后,则是一副秀骨清相的格式。敦煌石窟艺术则主要以彩塑和壁画来体现,造像的风格也体现出这种前后期的变化。至于造像的内容,则是十分丰富的。

在这三大石窟外,北方各地的重要石窟还有:

麦积山石窟,十六国晚期开凿,北魏、西魏、北周继之,而以北

魏开凿的洞窟最多。该窟的造像多用泥塑和壁画,西魏开始的造像风格,则又一反北魏后期的秀骨清相,已有唐代造像中那种丰腴硕壮的气象。

炳灵寺石窟,在现存的一百八十三个洞窟中,北朝开凿的占三分之一弱,以石刻艺术为主,也有少量的塑像的壁画。

响堂山石窟,位于河北省邯郸市西侧的峰峰矿区,分南北两个部分,始建于北齐文宣帝时期。南响堂山石窟现存七个洞窟,都是北齐所建,其中最大的一个洞(华严洞)高四点九米,深六点三米,宽六点三米。响堂山石窟的一个特色是刻有石经,一号窟刻有《华严经》,二号窟刻有《般若经》,三号刻有《无量义经》、《无量寿经·优婆提舍偈文》,四号刻有《法华经》。这种石经的出现,启发了后来的北京房山石经。北响堂山著名的石窟,都是北齐时代的,其中也有刻经的洞窟。天龙山石窟,位于太原西南四十公里处,东魏时开始凿建,北齐也大力开凿。它建于天龙山的东西两峰,其中东峰二号窟、三号窟是东魏后期的作品,东峰一号窟、西峰十号窟则是北齐的作品。

二、北朝的寺塔造像和佛画艺术

北朝的寺塔建筑也是盛极一时的,寺塔的建造首先得到了诸帝的支持,自然非常壮观。据《魏书·释老志》载,北魏道武帝于天兴元年(398)下诏在首都平城修建宫舍,造五级浮图(佛塔)等寺塔建筑。皇兴元年(467),献文帝也在平城建寺,造永宁寺,并造七级浮图,"高三百余尺,基架博敞,为天下第一"。另外还造有一处三级石质佛塔,"榱栋楣盈,上下重结,大小皆石,高十丈,镇固巧妙,为京华壮观"。他退位后又在他的别宫崇光宫附近造鹿野佛图和

禅堂。孝文帝也曾诏建建明、思远、少林等寺。迁都洛阳后，诸帝更是大造寺塔，其中，以胡太后在熙平元年(516)按平城献文帝所造的永宁寺式样重建的永宁寺为天下第一，所花费用，不可胜计。《洛阳伽蓝记》卷一对这座寺院有详尽的描绘，它包括一座佛塔，高九十丈(《魏书·释老志》中作四十余丈)，四面，木结构，在京师以外百余里，就已遥遥相见了。在佛塔的北面，有一所佛殿，形状像太极殿(北魏宫中的正殿)，僧房楼观，均是“雕梁粉壁，青璅绮疏”。这是以佛塔为中心的大型寺院建筑群。

其他的一些佛寺也是很有特色的。如建中寺，建于普泰元年(531)，它“屋宇奢侈，梁栋逾制，一里之间，廊庑充溢”(《洛阳伽蓝记》卷一)。瑶光寺，是宣武帝所建，有五层佛塔一座，高五十丈，它“仙掌凌虚，铎垂云表，作工之妙，埒美永宁”(同上)，可与永宁寺相媲美。它另外还有讲殿五百余间，“绮疏连亘，户牖相通”(同上)。其间又种上珍木香草。

在京师之外，河南登封的北魏时立的嵩岳寺塔(砖塔)，山东历城的东魏时立的寺塔，均比较有名。

寺塔之中，都供有佛像，北魏的造像(这里的造像特指石窟造像以外的其他形式的造像)艺术水平已经很高了。这时的造像同样是由诸帝首先支持的，献文帝在皇兴元年所造的天宫寺中造释迦牟尼立像，像高四十三尺，用去赤金十万斤，黄金六百斤。永宁寺的太极殿中，供有丈八金像一躯，等身金像十躯，绣珠像三躯，金织成像五躯，玉像二躯，这些造像，皆“作工奇巧，冠于当世”(同上)。

有时，造像还有其他的用途，比如宣扬皇帝的功德，兴光元年(454)秋，文成帝诏令在五级大寺内为太祖以下五帝各铸释迦牟尼像一躯，每像各高一丈六，共用赤金二十五万斤。

当时的造像也有外国僧人的作品，北魏泰安初年(455)，师子

国僧人邪奢遗多、浮陀难提等五人带着他们所造的三尊佛像到平城，平城僧俗都说，看遍各种造像，都不如他们造的，他们的造像，“去十余步，视之炳然，转近转微”(《魏书·释老志》)。

北朝的佛画艺术，以曹仲达的作品最为著名。曹仲达以画佛像著称，他的风格被称为曹家样，又因他原本是西域的曹国人，加以他的画笔体稠叠，而衣服又贴体紧身，所以他的画风又被概括为“曹衣出水”。他的作品至今已无一遗存，在北朝的雕塑中，有一种贴体的外来服装(通肩式或偏袒右肩式)，在薄衣下隐现出躯体，起伏变化，如出水中，这可能就是曹家样

三、南朝的佛教文化

南朝的佛教文化体现在石窟、寺塔、造像、文论、诗歌、佛画诸方面，呈现出多样性的色彩。

就石窟艺术而言，南朝的石窟是不能和北朝相比的，南方一是缺乏凿刻大型石窟的自然条件，二是不以石窟造像为主要的佛教信仰形式和功德体现。南朝值得一提的石窟是南京东郊的栖霞山石窟，它开凿于半山腰上，共有窟龛二百九十四个，造像五百五十躯，大部分已残毁。这处石窟的凿刻年代当在云冈和龙门二窟始刻年代之间。高士明僧绍首先提出过在此造窟的建议，参加设计的有僧祐等人。

就寺塔和造像而言，南朝的寺塔建造和佛像铸造同样首先得到了帝室的支持。据《辩正论》卷三《十代奉佛篇》介绍，刘宋时期，宋高祖造灵根、法王二寺，宋太宗造丈八金像四躯，建普弘寺，宋太祖造禅云寺，有宋一代，“宝刹金轮，森如竹苇”。萧齐时期，齐太祖也铸金像，造陟屺、正观二寺，齐世祖造招贤、游玄二寺，齐高宗铸

金像一千，造归依寺。梁代造寺之风更盛，梁武帝一人就造有五寺，同泰寺内有一七层的大佛塔，诸寺多有造像，梁太宗造资敬、报恩二寺，梁中宗造天居、天宫二寺。陈朝时期，陈高祖在扬州造东安寺，在扬都造兴皇、无居等寺，所造寺院，“皆绣栱雕楹，文榥粉壁，三阶肃而宛转，千柱赫以玲珑”。他又造金铜等身像一百万躯，陈高宗在扬州造太皇寺，寺中有七级木质佛塔，又造崇皇寺，铸金铜像二万躯，并修理故旧佛像一百三十万躯。

就文论和诗歌而言，南朝的寺僧及居士中，擅文善诗者是较多的，宗炳、颜延之、明僧绍、周颙、沈约、刘勰等人，都擅文论，宗炳的作品较多，以《明佛论》为著名，周颙著有《三宗论》，颜延之有《正二教论》等，沈约有《均圣论》等，刘勰有《灭惑论》等。善于诗文的，谢灵运、颜延之、慧琳、沈约、齐竟陵王、梁武帝、梁昭明太子、梁简文帝、智藏、江总、智恺等人，或题诗，或吟颂，或写铭，或撰诔，或作赋。谢灵运是一代诗才，作有《佛影铭》、《无量寿颂》、《维摩诘经中十譬赞》、《临终诗》等，慧琳作有《释法纲诔》、《竺道生诔》等，沈约则是诗歌“永明体”的创造者之一，比较讲究严谨的格式，他作有《寺刹佛塔诸铭颂》等，齐竟陵王作有《题佛光文》，梁武帝作有《题三教诗》、《净业赋》、《孝思赋》等，昭明太子作有《开善寺法会诗》、《讲席将讫赋三十韵诗》等，梁简文帝作有《望同泰寺浮图诗》、《赋咏五阴识枝诗》、《蒙华林园戒诗》、《旦出兴业寺讲诗》、《游光宅寺诗》等，智藏作有《奉和武帝三教诗》等，江总作有《游摄山栖霞寺诗》、《游武屈山诗》等，智恺也喜作诗，他的《临终诗》中写道，“一随朝露尽，唯有夜松声”，描绘出人生的短暂和空幻。

南朝的佛画家比起前朝来已明显增多了，陆探微和张僧繇是两位最有名的佛画家。陆探微的画属于“秀骨清相”式，在画史上，他和顾恺之齐名，同属笔迹周密的“密体”，作有《阿难维摩图》等佛画。张僧繇是吴地人，他是很受梁武帝器重的佛画高手，梁武帝所

建的寺院，大多要请他去作画，他的画被后人视作楷模，称为“张家样”，他一变顾恺之和陆探微的密体而改为笔不周而意周的疏体，他作有《卢舍那佛像》、《行道天王像》、《维摩诘像》等。另外，宗炳的山水画，萧绎的佛画也很有名。这一时期的外国来华僧人中，也有长于佛画的，如求那跋摩等人。

第五章　隋唐佛教

第一节　隋唐王朝与佛教

一、隋代佛教政策

隋朝的统一,结束了近三百年的战争和分裂局面,给全国各族人民带来了相对和平稳定的生活,一时曾出现"户口滋盛,仓库盈积"的升平景象。但战争遗留下来的各种问题相当复杂,新的社会问题又不断产生。隋王朝为巩固自己的统治,在采取各种政治措施的同时,提倡佛教,把佛教作为重要的工具。

开皇元年(581),隋文帝杨坚即位,诏令在全国范围恢复佛教:"听任出家,仍令计口出钱,营造经像。而京师及并州、相州、洛州等诸大都邑之处,并官写一切经,置于寺内,而又别写藏于秘阁。"致使"天下之人从风而靡,竞相景慕。民间佛经,多于六经数十百倍"(《经籍志》,《隋书》卷三五)。文帝在位二十年间,共"度僧尼二十三万人,立寺三千七百九十二所,写经四十六藏,一十三万二千八十六卷,治故经三千八百五十三部,造像十万六千五百六十躯"

(《释迦方志》卷下)。

据载,杨坚少时受尼姑智仙的养育,"年至十三,方始还家"(《集古今佛道论衡》卷乙)。故于即位后,他"每以神尼为言,云:我兴由佛"(《舍利感应记》,《广弘明集》卷十九),于是着意复兴佛教。开皇十三年(593),他更说:"弟子往藉三宝因缘,今膺千年昌运。"这当然是神化自己政权的说法,不可轻信。因为事实上,隋王朝的复兴佛教当有其更深远的考虑。

南北朝后期,佛教在北方地区已成为一种不可忽视的社会力量。北周武帝废佛,使"三方释子减三百万,皆复军民,还归编户"(《历代三宝记》卷十一)。从国计民生着眼,这是必要的措施,但并不能从根本上解决问题。在佛教已成为广大民众普遍信仰的情况下,粗暴的行政手段,往往激发出信奉者更为强烈的宗教感情。宋人宋敏求曾指出:"隋文承周武之后,大崇释氏,以收人望。"(《长安志》卷七)这就相当准确地揭示了杨坚复兴佛教的基本政治意图。

此外,早在北朝时期即已经出现的流民问题,至隋初更为严重。流民人数约近总人口的一半,这对恢复和发展经济是一大障碍。为此,隋文帝曾数度声势浩大地招揽逃匿僧侣出山。如开皇十年(590),下诏听许私度僧尼出家,一次受度者达五十余万人,从而使非法的流亡者取得合法地位。这种措施带有明显的召致流民归土的经济意向。

与此同时,隋文帝更致力于传统儒学的复兴,把儒家思想作为最根本的统治思想。公元589年,文帝下诏伐陈,所述理由全以传统的政治伦理观念为基本依据。隋初他重用儒士,在礼部尚书牛弘的支持下,设立太学,并注意收集散佚民间的儒家经典。据载,当时百姓"负籍追师,不远千里;讲诵之声,道路不绝。中州儒雅之盛,自汉魏以来,一时而已"(《隋书》卷七五)。591年,文帝下诏曰:"朕位在人王,绍隆三宝,永言至理,弘阐大乘。"(《历代三宝记》

卷十二)就是说,他是以"人王"的身份来复兴佛教的,所以佛教必须树立皇权至上的观念,忠实地执行"为国行道"的义务。文帝在给天台宗领袖智顗的一封敕书中,明确申述了这一指导思想,要智顗"奖进僧伍,固守禁戒","宜相劝励,以同朕心"(《国清百录》卷二)。他在京城兴建了具有"国寺"性质的大兴善寺;又以学问僧组成"二十五众",作为国家管理全国僧尼和领导佛教方向的中心。又于相州战地建伽蓝一所,为在战争中死去的亡灵追福,将造寺活动与政治目的联系起来。文帝在位期间,佛教被严格控制在封建王权之下,寺院和僧侣之数远低于南北朝时期。

此外,为配合统一的政治形势,隋文帝接受历代帝王崇佛或废佛的经验教训,试图建立以儒学为核心,以佛、道为辅助,调和三教思想的统治政策。他宣称:"门下法无内外,万善同归;教有浅深,殊途共致。"(《历代三宝记》卷十二)据此,他提出要在儒家崇拜的五岳建造佛寺。他又说:"朕服膺道化,念好清净,慕释氏不二之门,贵老庄得一之义。"(《历代三宝记》卷十二)对于道教也采取容纳态度。在这一背景下,李士谦的"三教鼎立"说和王通的"三教合一"说便应运而生。李士谦认为,三教的关系,犹如"三光在天,缺一不可"(刘谧《三教平心论》);王通认为,三教都有助于封建统治,故有待"皇极之主",以"共叙九畴"(《中说·周公》)。这些主张,成为隋以后统治者处理三教关系的主要方针。

由此可见,隋文帝复兴佛教,是在以儒家思想为根本统治思想的前提下进行的。这一政策,对于隋初统一国家的重建,民族矛盾的缓和,南北文化的交流等诸方面起过积极作用。但在文帝的后期,逐渐"不悦儒术,专尚刑名",进而沉湎于佛教,从而失去原先对佛教只在利用的本意。

隋炀帝杨广在历史上以暴君著称,但为了掩盖他凶残暴逆的真实面目,也对佛教采取扶持利用的态度。隋平陈时,身为晋王的

杨广"深虑灵像尊经，多同煨烬；结鬘绳墨，湮灭沟渠。是以远命众军，随方收聚"（《辩正论》卷三）。并亲制愿文，自称"菩萨戒弟子"，表示对佛教的保护。平陈之后，杨广于扬州命人整理旧经，并写新本，合六百一十二藏，二万九千一百七十三部，九十万三千五百八十卷；修治旧佛像十万一千躯，铸造新佛像三千八百五十躯；度僧尼六千二百人。另一方面，他又对佛教严加控制，使其绝对服从皇权的需要。590年，杨广把江南宗教界有影响的和尚、道士集中到扬州，受其支配；607年，即篡位后的第三年，他更下令沙门致敬王者。

隋炀帝的佛教政策，在他与高僧智𫖮的特殊关系中更能清楚地得到反映。591年，杨广慕智𫖮之名，招请他来扬州，赐"智者"大师称号，智𫖮则回授杨广"总持菩萨"的法号。其后，杨广又一再邀请智𫖮前往扬州，为他主持授戒法会，撰写《净名经疏》等。由于智𫖮并不乐意为隋王朝服务，处处表现出貌合神离的情绪，乃至公然与之对抗，从而受到杨广的严密监视。595年，杨广在手书中明确要求智𫖮"率先名教，永泛法流，兼用治国"（《国清百录》卷二），即把名教置于佛法之上，维护国家的秩序，警告他务必放弃与新王朝的对立态度。同时，智𫖮也清楚地意识到，"王秉国法，兼匡佛教"（《国清百录》卷三），佛教最终要屈服于王权。所以他又说："今王途既一，佛法再兴。谬课庸虚，沐此恩化；内竭朽力，仰酬外护。"（《智𫖮传》，《续高僧传》卷二一）表示希望通过王权的外护以保证佛教的发展。

二、唐初佛道之争

公元618年，李渊父子利用农民起义的力量，推翻隋朝的统

治，建立起新的统一的唐王朝。唐统治者接受隋朝覆灭的历史教训，采取一系列发展生产，保障民生，巩固社会秩序的政策，出现了“贞观之治”和“开元盛世”，进入中国封建社会的全盛时期。佛教文化作为唐代意识形态的重要组成部分，也达到了鼎盛阶段。

唐代诸帝对于佛教的态度，出于真正信仰者较少，普遍地是从政治上着眼，并且通过儒、释、道三教的次序安排表现出来。总体上看，唐王朝对三教是采取以儒家为主体，对佛、道两家调和并用的政策。但由于复杂的社会和政治原因，在具体执行中往往有所侧重。

唐初的三教关系主要表现于佛、道之争中。

高祖武德四年(621)，太史令傅奕首先发难，上表批评佛教，罗列罪状，请求罢废。他突出指责佛教“剥削民财，割截国贮”，“军民逃役，剃发隐中；不事二亲，专行十恶”，建议国家采取措施，“令逃课之党，普乐输租；避役之曹，恒忻效力”(《太史令傅奕上减省寺塔废僧尼事》，《广弘明集》卷十一)。当时因护法沙门法琳“频诣阙庭”，多方申辩，使唐高祖将傅奕上表暂时搁置。但傅奕并未停止对佛教的攻击，而是“公然宣布遐迩。秃丁之诮，闾里盛传；胡鬼之谣，昌言酒席”(《法琳别传》卷上)，给佛教造成很坏的社会影响。于是，佛教徒们纷起撰文反击，如释普应作《破邪论》二卷，李师政撰《内德论》和《正邪论》。法琳认为，这些文章难以击中要害，故而另辟蹊径，“案孔、老二教师敬佛文，就彼宗承斥其虚谬”，作《破邪论》。同时他上《启》与储贰、亲王及公卿、侯伯，寻求朝廷内部和达官显贵们的支持。不久，太子李建成等奏上《破邪论》，高祖看后，动摇了重道破佛的决心。

武德七年(624)，傅奕再次上疏，揭露佛教弊害，坚请罢除。文曰：“佛在西域，言妖路远；汉译胡书，恣其假托。故使不忠不孝，削发而揖君亲；游手游食，易服以逃租赋。演其妖书，述其邪法，伪启

三涂，谬张六道，恐吓愚夫，诈欺庸品。”（《傅奕传》，《旧唐书》卷七九）道教徒借此机会，也展开对佛教的抨击。武德九年，清虚观道士李仲卿著《十异九迷论》，刘进喜著《显正论》，托傅奕奏上。道教徒们的直接参战，使佛道之争明朗化、公开化，从而也给佛教徒提供了更多反驳的理由。法琳著《辩正论》，以“十喻九箴”回敬道教徒，佛道之争趋于激化。高祖先欲废除佛教，后又下诏同时沙汰佛、道，但都未能施行。

唐太宗贞观初年，佛道关系相对平静。贞观六年（632），傅奕再次上书，“请令僧吹螺，不合击钟”（《广弘明集》卷七）。贞观七年，太子中舍辛谞“心存道术，轻弄佛法”，设难问佛教徒。释慧净著《析疑论》予以回答，释法琳更广《析疑论》为答，使论战深入展开。

佛道的长期争论，引起了社会的广泛注意。贞观十一年（637），李世民下诏，对累代以来那种“殊俗之典，郁为众妙之先；诸夏之教，翻居一乘之后”的现象，表示十分不满，宣布“朕之本系，起自柱下。鼎祚克昌，既凭上德之庆；天下大定，亦赖无为之功”，故令“道士、女冠，可在僧、尼之前”（《唐大诏令集》卷一一三）。这样，佛、道的高下之争，变成了体现李唐皇族尊卑等差的政治问题。佛教徒对此不服，于是释智实等上《论道士处僧尼前表》，指责道教“常以鬼道化于浮俗”，“实是左道之苗”，宣称若道士“位在僧尼之上，诚恐真伪同流，有损国化”。太宗敕令，凡不服者予以杖击。智实仍示不服，愿受朝堂杖责，不久即病卒。

贞观十三年（639），道士秦世英密奏法琳所著《辩正论》一书攻击老子，讪谤皇宗，有罔上之罪。唐太宗大怒，即令推问法琳，沙汰僧尼。法琳被流放益州，次年病亡于途中。唐初佛道之争告一段落。

这次佛道之争，就其本身来说，是为了竞争新王朝对自己的有

力支持，争夺社会舆论和更多的信徒，宗派情绪十分浓厚。但从斗争的最终结局看，反映的是唐初帝王在宗教政策上的犹豫不定，最后决定对佛教加以抑制。

唐王朝建立之初，面临许多问题，极需神权的扶持。佛、道两教无疑都能起到光饰朝廷和神化政权的作用，但相比而言，道教既是汉民族自创的宗教，与传统文化比较接近，这就具备了特殊的优越条件；更何况李姓的道教之祖对于唐皇室来说，增添了历史的荣耀和神圣的依据。故唐初统治者在对佛、道同时利用的基础上，于公开场合往往对道教表现出更大的兴趣。

但唐初统治者也清楚，佛教在隋代曾是一股强大的社会力量。作为隋末农民起义的信号，是610年弥勒信徒发起的突击端门事件；612年陕西凤翔沙门向海明聚众数万人，河北唐县宋子贤拥众千余家，也用“弥勒出世”号召群众，武装暴动。唐武德三年(620)，李世民率军围击洛阳王世充，需要联合少林寺僧众；武德五年(622)，李渊在马邑(山西朔县)沙门中，募兵二千余；江南禅僧密集，与叛军乱民混杂在一起，情况更加复杂。因此，新王朝要巩固自己的政权，简单地打击佛教或扶植佛教，显然都不合适。

武德八年(625)，高祖诏叙三教先后，定下道、儒、释的位次，说：“老教、孔教，此土之基；释教后兴，宜崇客礼。今可老先，次孔，末后释宗。”(《集古今佛道论衡》卷丙)意思是说，道教在前，只是虚位，并不意味着它高出于儒家；崇道的本质唯在尊君，即更有效地推行君权政治。从中可以看出唐高祖对佛、道的基本政策。

唐太宗的佛道政策是对唐高祖的继承和发展。

贞观元年(627)，唐太宗遣治书侍御史杜正伦检校佛法，肃清非滥，敕有私度僧尼者处以极刑。同年，太宗问傅奕为何不信佛，奕答以佛法“于百姓无补，于国家有害”，时“太宗颇然之”。二年，太宗对群臣说，梁武父子好佛老以至亡国，足以鉴戒。与此同时，

他却于贞观初两次下诏普度僧尼，并于当年战阵之处广建寺庙以超度亡灵，又让皇太子、后宫之人受菩萨戒，还延请波颇等学僧在大兴善寺主持译经。贞观十一年，唐太宗下诏定“道先佛后”位次，并宣称因今“天下大定”，故而“宜有解张”。从这时起，他的佛道政策带上了尊道贬佛的色彩；智实受笞、法琳流放，便是这一政策的结果。

随着唐太宗统治地位日臻巩固，唐王朝对外交流逐步扩大，经济、文化蒸蒸日上，使他有可能总结思想统治的历史经验，重新估价以往的佛、道政策。贞观十五年(641)五月，唐太宗亲临弘福寺，为太穆皇后追福，手制愿文，自称菩萨戒弟子，斋供财施，“以丹诚归依三宝”。他向寺僧解释道：“师等宜悉朕怀。彼道士者，止是师习先宗，故位在前。今李家据国，李老在前；若释家治化，则释门居上。”(《集古今佛道论衡》卷丙)他在对自己过去崇道抑佛态度进行辩护的同时，定下了今后的佛道方针。贞观十七年，朝臣弹劾秦世英骄淫之罪，太宗即令杀了这个一向宠信的道士。自此，唐太宗比较平稳地执行了佛、道并重和同时利用的方针。这一方针在有唐一代除个别情况外，始终为最高统治者所采用。

佛道关系既不是单纯的两教关系，佛道政策也不是单纯的两教政策。隋唐时期，佛、道已成为不可忽视的社会力量，与儒家形成鼎立之势，进入三教鼎立的时期。在此现实形势下，唐初统治者没有忘记自己的历史使命，把恢复儒学和发展经学始终置于首要地位。在他们看来，宗教神学必须严格服从政治、经济、军事的需要。唐高祖就说：“父子君臣之际，长幼仁义之序，与夫周孔之教，异辙同归；弃礼悖德，朕所不取。”(《唐会要》卷四七)武德七年，下诏兴学，指出：“沙门事佛，灵宇相望。朝贤宗儒，辟雍顿废。王公以下，宁得不惭？”(《册府元龟》卷五十)唐太宗即位之初，便立弘文馆，精选天下文儒之士于殿内讲论经义。他表示：“朕今所好者，唯

尧舜之道,周孔之教。以为如鸟有翼,如鱼依水,失之必死,不可暂无耳。"(《贞观政要》卷六)贞观七年,命颜师古考定五经,颁于天下;又命国子祭酒孔颖达与诸儒撰定五经义疏,统一儒学。贞观八年,文德皇后对太子说:"道、释异端之教,蠹国病民,皆上素所不为。"(《资治通鉴》卷一九四)

在唐初统治者看来,佛、道都有对国家不利的一面,但又有可借以利用的一面。就可利用的一面说,佛教有助于"治化",发挥哲理优势;道教则可神化宗祖,抬高皇室,打击旧贵族势力。道教若否定佛教在"治化"方面的贡献,佛教若攻击道教之宗祖,对他们来说都不能容许。唐初统治者寄希望于佛、道的,是要它们从思想上配合儒家,为巩固李唐王朝做出贡献。

因此,如何协调三教关系,使三教各自发挥作用,就成了唐代诸帝的重要议题。其中"三教谈论"就是在这种背景下创设的。武德七年(624),唐高祖幸国子学释奠,命博士徐旷讲《孝经》,沙门慧乘讲《心经》,道士刘进喜讲《老子》。博士陆德明随方立义,遍析其要。高祖对此十分满意,说:"三人者诚辩矣,然德明一举则蔽。"(《佛祖统纪》卷三九)所谓"德明一举则蔽",就是以儒家学说统率佛、道思想,使之符合封建统治的需要。这种"三教谈论"的方式,几乎为唐代诸帝普遍采用。可以看出,"三教谈论"在形式上给予三教以平等地位,实际上则是在皇帝亲自指挥下,以儒家为主干,对佛、道进行协调和统一的措施。谈论的内容和结果,直接由儒家学说和王权政治来决定。

三、武则天崇佛

唐太宗以后,高宗、中宗、睿宗都提倡和利用佛教。高宗李治

为太子时，即优礼玄奘，为之作《述圣记》，下令建大慈恩寺，在寺内别造翻经院，继续赞助玄奘译经，成为唯识宗的有力支柱。他同时又信奉道教，留道士叶法善于内道场，供养丰厚；又下令"广征诸方道术之士，合炼黄白"（《叶法善传》，《旧唐书》卷一九一）。同时又敕命中天竺沙门那提，往昆仑诸国采取异药；命玄照往迦湿弥罗求取长年婆罗门，为其合"长年药"。中宗李显时，"营造寺观，其数极多，皆务取宏博，竞崇瑰丽"（《韦嗣立传》，《旧唐书》卷八八）。"造寺不止，费财富者数百亿；度人无穷，免租庸者数十万"（《资治通鉴》卷二一〇）。以至"百姓劳弊，帑藏为之空竭"（《辛替否传》，《旧唐书》卷一〇一）。睿宗李旦佛、道并重，诏令"每缘法事集会，僧、尼、道士、女冠等宜齐行道集"。认为，"释典、玄宗，理均迹异；拯人化俗，教别功齐"（《睿宗本纪》，《旧唐书》卷七）。但把佛教推向一个新的发展高度的，则是女皇武则天。

高宗自显庆（656—661）以后，苦于风疾，百官表奏，皆由则天详决。自此，武则天内辅国政数十年，威势与高宗无异，故时称"二圣"。中宗即位后，她便谋划篡位。垂拱四年（688），武承嗣伪造瑞石，其文曰："圣母临人，永昌帝业"，令雍州人唐同泰表称获之于洛水。武则天名此石为"宝图"，后改名为"天授圣图"（《则天皇后本纪》，《旧唐书》卷六）。同年，又有人伪造瑞石于汜水，文有"三六年少唱唐唐，次第还唱武媚娘"；"化佛从空来，摩顶为授记"等，进一步暗示武则天当作天子，并把它说成是佛的意志。

载初元年（689），有沙门多人表上《大云经》，并造《大云经疏》，陈符命，谓武则天是弥勒下生，当作阎浮提主。现存敦煌残卷《大云经神皇授记义疏》中，有下述文字："经曰：即以女身，当王国土……今神皇王南阎浮提，一天下也。""经曰：女既承正，威伏天下，所有国土，悉来承奉，无违拒者。此明当今大臣及百姓等，尽忠孝者，即得子孙昌炽。"据汤用彤先生考证，此《义疏》即怀义等人所上

《大云经疏》。经中所说"即以女身,当王国土"者,即应在当今的武则天。对此,武则天极为满意,大加赏赐,"其撰《疏》僧云宣等九人皆赐爵县公,仍赐紫袈裟、银龟袋";并"敕两京、诸州各置大云寺一区,藏《大云经》。使僧升高座讲解"(《资治通鉴》卷二〇四)。据《旧唐书·则天皇后本纪》说,"有沙门十人伪撰《大云经》,表上之,盛言神皇受命之事"。但据《新唐书·则天武皇后传》说,《大云经》为薛怀义等人所作。但上述言及的《大云经》现已无从查考。仅据经录所载,唐以前已有两种《大云经》的完整译本,即前秦竺佛念所译《大方等无相经》(一名《大云经》)和北凉昙无谶所译《方等大云经》。故汤用彤先生等认为,唐代沙门十人或怀义等表上武则天的《大云经》,当系对以往译本的重抄或改造;至于《大云经疏》,则主要为怀义、法朗、云宣等僧人所撰。

在佛教势力的支持下,天授元年(690),武则天正式称帝,改国号为周。

长寿二年(693),菩提流志等译《宝雨经》上武则天。该经是梁代曼陀罗仙所译《宝雨经》的重译,但在内容上有所出入。其中突出的是增添了佛授记"日月光天子"于"摩诃支那国""现女身为自在主"的一段经文。其卷一说:"尔时东方有一天子,名日月光,乘五色云,来诣佛所";"(佛告天子)法欲灭时,汝于此瞻部洲东北方摩诃支那国,实是菩萨,故现女身,为自在主。经于多岁,正法教化,兼育众生,犹如赤子"。经文暗示武则天即"故现女身"的东方大菩萨,当为"自在主"即作世间皇帝。当然,译者也因此受到武则天的赏赐。

武则天利用《大云经》和《宝雨经》大做文章。她说:"朕曩劫植因,叨承佛记。金山降旨,《大云》之偈先彰;玉扆披祥,《宝雨》之文后及。加以积善余庆,俯集微躬,遂得地平天成,河清海晏。"(《大周新译大方广佛华严经序》,《全唐文》卷九七)当然,武则天当时直

接面对的政敌是李唐家族。为了夺取和巩固皇权，她需要制造各种舆论，其主要措施之一，便是扬佛抑道，用以贬黜李氏的宗族。因此，她即位之始便宣布："释教开革命之阶，升于道教之上。"（《资治通鉴》卷二〇四）武则天统治期间，佛教倍受崇奉，达于极盛。

为推动佛教的发展，武则天打破唐太宗时期由玄奘一统译场的局面，接待各方译经僧，如于阗国实叉难陀、提云般若，中印度地婆诃罗，汉僧义净等，而最著名的是南印度菩提流志。她鉴于禅学在群众中日益上升的影响，令神秀禅师入京行道，亲加礼拜；又征慧安禅师入禁中问道，待以师礼。由她确立的支持"东山法门"的方针，造成了禅宗在全国的迅速发展形势。

对于佛教思想体系，武则天着重扶植的是华严学说。华严宗之所以能够成为历史上一大宗派，直接受益于她的支持。此宗所奉的根本经典《华严经》，把世界描述为无穷无尽、恢宏廓大的圆满境界。其中以"法界"为总相，统摄万有，而万有又各自独存，"圆融自在"。这一思想，颇能表现盛唐时期整个国家博大雄浑和涵容万象的气势。692年，武则天派军收复西域四镇，此后即遣使于阗，求访《华严经》梵本和译家实叉难陀。695年，实叉难陀和菩提流志、义净等于洛阳大遍空寺重译《华严经》，是为八十卷本。译成后，武则天亲制序文，谓该经"添性海之波澜，廓法界之疆域"。此后，她又敕法藏于佛授记寺讲说新译《华严经》，并引对长生殿，敷宣玄义，被封为"贤首菩萨"，冠以"康藏国师"之号。如果联系她在龟兹、疏勒等地建立以汉僧为主体的大云寺，将于阗的实叉难陀请到京师担任译场主译，给以高于其他外来僧侣的特殊优礼等事件，可以说武则天与华严宗的关系，已经超出个人利害的范围，有着更为重要的政治背景。

为了保证佛教的社会地位，武周之世，"铸浮屠，立庙塔，役无虚岁"（《苏环传》，《新唐书》卷一二五）。如，她曾命僧怀义作夹纻

大像，据说该像的小指就能容纳数十人。制作期间，日役万人，"所费以万亿计，府藏为之耗竭"(《资治通鉴》卷二〇五)。时人狄仁杰上疏批评这种劳民伤财的做法，指出它给社会经济带来的严重后果，说："今之伽蓝，制过宫阙；穷奢极壮，画缋尽工，宝珠殚于缀饰，瑰材竭于轮奂。"又说："膏腴美业，倍取其多；水碾庄园，数亦非少。逃丁避罪，并集法门；无名之僧，凡有几万；都下检括，已得数千。"(《狄仁杰传》,《旧唐书》卷八九)张廷珪也指责武则天说："倾四海之财，殚万人之力，穷山之木为塔，极冶之金为像"，以至"天下虚竭，海内劳弊"(《张廷珪传》,《旧唐书》卷一〇一)。这表明，即在当时，武则天的崇佛已引起有识之士的强烈抗议。

由于武则天的崇佛，使当时佛、道力量对比明显有利于佛教，乃至出现道教徒弃道为僧的现象。这一情况到唐玄宗李隆基执政期间又有所调整。

玄宗是著名的道教君主，在他即位之初，曾对佛教多方限制。如他曾令二万多僧尼还俗；并禁止创建佛寺，禁止民间铸像写经。但开元年间是"贞观之风，一朝复振"(《玄宗本纪》,《旧唐书》卷九)的太平盛世，可称唐代的黄金季节。史称其时"烽燧不惊，华戎同轨；冠带百蛮，车书万里"(《新唐书·食货志》)；"家给户足，人无苦窳；四夷来同，海内晏然"(《通典·食货》)。在这种背景下，统治阶级踌躇满志，充满自信，中外文化交流的渠道畅通，容纳各类意识形态而无所顾忌。因此，隋唐已经建立的诸多宗派，继续繁衍昌隆。开元二十四年(736)，玄宗亲为《金刚经》作注，并命颁行天下。当"开元三大士"善无畏、金刚智、不空相继来华时，玄宗给予了很高的荣誉和礼遇，这为另一佛教派别密宗的确立和发展，奠定了基础。

"安史之乱"以后，唐朝内乱迭起，徭役日重，民众纷纷以寺院为逃避之所；帝王为摆脱困境，也多以提倡佛教来安抚百姓，从而

使佛教的势力愈益强盛。另一方面,由于寺院与官僚、贵族深相结纳,关系密切,得以规避赋税,则又加深了佛教与世俗地主在经济利益上的矛盾。因此,地主阶级中有识之士的反佛意识不断上升,最终导致唐武宗灭佛事件的出现。

四、唐武宗灭佛

元和十四年(819),唐宪宗敕迎佛骨(即所谓舍利)于凤翔法门寺。先在宫中供养三天,然后送京城各寺,供僧俗礼敬,从而再次掀起全国性的宗教狂热。是时,"王公士民瞻奉舍施,唯恐弗及,有竭产充施者,有燃香臂顶供养者"(《资治通鉴》卷二四〇)

对此,韩愈从儒家立場出发,予以坚决反对。他上表认为,佛教只是夷狄之法,非中国所固有,只是在后汉时才传入中国,因而不合先王之道。又说,佛教的流行使"乱亡相继,运祚不长",对封建统治有害而无益。他着重指出:"佛本夷狄之人,与中国言语不通,衣服殊制。口不言先王之法言,身不服先王之法服,不知臣君之义,父子之情",故不宜敬奉。于是他断然提出:"以此骨付之有司,投诸水火,永绝根本,断天下之疑,绝后世之惑。"(《谏迎佛骨表》,《韩昌黎全集》卷三九)并表示,"佛如有灵,能作祸祟,凡有殃咎,宜加臣身"。此表正与宪宗的奉佛心意相抵触,且历数前代奉佛之君运祚不长,因而招致宪宗的盛怒,欲处韩愈以极刑。后经裴度、崔群等人的说情,最后被贬为潮州刺史。

韩愈反佛是在佛教势力达于鼎盛的情况下进行的,具有比唐初傅奕反佛更为深刻的影响。史称韩愈"素不喜佛",信奉孔孟之道。他有感于安史之乱后藩镇力量强大,中央政权削弱,又有感于儒学的衰微和佛、道的蔓延,曾写下《原道》、《原性》、《原人》等论

文。他在这些论文中认为，只有大力扶植名教，提倡忠君孝亲的孔孟之道，限制佛、道的传播，才能有效地巩固中央集权的统治。他在《原道》中指出："今其法曰：必弃而君臣，去而父子，禁而相生养之道，以求其所谓清净寂灭者"；"今也欲治其心，而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事"；"今也举夷狄之法，而加之先王之教之上，几何其不胥而为夷也"。意思是说，佛教背弃纲常名教，有碍国计民生，不合文化传统，务必予以排斥。

为了达成排佛目的，韩愈提出了儒家的"道统"，把它作为民族文化的主线，以与佛教各宗派的传法世系相对抗。他自认得了儒学真传，以继承和发扬从尧舜到孟子的道统为历史使命，要效法孟子辟杨、墨的精神来辟佛、道。基于此，他特别推崇《大学》的理论体系。《大学》将治国平天下列为头等大事，并与个人的道德修养联系起来，而佛教提倡出世主义，既违背封建伦常，又否认国家至上观念，所以佛教是不可容忍的。

韩愈反佛的出发点和立论根据，是为了强化中央政权的政治经济利益，确立儒家文化的正统地位，比傅奕涉及的社会和思想问题要深刻得多。为了实现他的儒家政治理想，他在《原道》中提出"人其人，火其书，庐其居"的口号，试图以行政手段彻底废除佛教。这一思想为此后唐武宗的灭佛提供了重要依据。而他所提出的儒学独尊和儒家"道统"，则对宋代理学的形成有明显影响。

宪宗在唐中期还算是个有作为的皇帝。此后朝政腐败，朋党斗争，国势日衰，而穆宗、敬宗、文宗照例提倡佛教，僧尼之数继续上升，寺院经济持续发展，大大削弱了政府的实力，加重了国家的负担。唐武宗继位后，在整顿朝纲、收复失地、稳定边疆的同时，决定废除佛教。他在废佛敕书中写道："洎于九州山原，两京城阙，僧徒日广，佛寺日崇。劳人力于土木之功，夺人利于金宝之饰；遗君

亲于师资之际，违配偶于戒律之间。坏法害人，无逾此道。且一夫不田，有受其饥者；一妇不蚕，有受其寒者。今天下僧尼不可胜数，皆待农而食，待蚕而衣。寺宇招提，莫知纪极，皆云构藻饰，僭拟宫居。晋、宋、梁、齐，物力凋瘵，风俗浇诈，莫不由是而致也。”他认为，废佛是“惩千古之蠹源，成百王之典法，济人利众”（《武宗本纪》，《旧唐书》卷十八）的唯一办法。这是武宗决心灭佛的主要原因。

唐武宗尚未即位时，已偏好道术。即位后，即召道士赵归真等八十一人入宫，于三殿修“金箓道场”，并亲临三殿，受法箓。在日益偏信道教的同时，武宗开始了对佛教的整顿。而赵归真因曾遭京师诸僧的诮谤，常感“痛切心骨，何日忘之”（《宋高僧传》卷十七），这时便利用武宗对道教的偏信，于宫中“每对，必排毁释氏”（《佛祖历代通载》）。他向武宗荐引了道士邓元起、刘玄靖等人，以声气相求，同谋毁佛。道教徒的煽动，加强了唐武宗灭佛的决心。

安史之乱后，唐朝国力迅速衰退。以往那种对外来文化兼容并蓄、完全开放的勇气和信心丧失殆尽。佛教作为异族宗教，自然也就在被排斥之列。会昌三年（843）四月，朝廷“命杀天下摩尼师，剃发令着袈裟作沙门形而杀之”（圆仁《入唐求法巡礼行记》卷三）。会昌四年三月，以赵归真为“左右街道门教授先生”，而“归真乘宠，每对，排毁释氏，言非中国之教，蠹耗生灵，尽宜除去。帝颇信之”（《武宗本纪》，《旧唐书》卷十八）。

唐武宗灭佛，实始于会昌初年，而至会昌末年达到高潮。早在会昌二年（842），武宗已令僧尼中的犯罪者和违戒者还俗，并没收其全部财产，“充入两税徭役”（《武宗本纪》，《旧唐书》卷十八）。会昌四年七月，敕令毁拆天下凡房屋不满二百间，没有敕额的一切寺院、兰若、佛堂等，命其僧尼全部还俗。

会昌五年三月，敕令不许天下寺院建置庄园，又令勘检所有寺院及其所属僧尼、奴婢、财产之数，为彻底灭佛作好准备。同年四

月，即在全国范围内展开全面毁佛运动。僧尼不论有牒或无牒，皆令还俗；一切寺庙全部摧毁；所有废寺的铜像、钟磬悉交盐铁使销熔铸钱，铁交本州铸为农具。八月，下诏宣布灭佛结果："天下所拆寺四千六百余所，还俗僧尼二十六万五百人，收充两税户；拆招提、兰若四万余所，收膏腴上田数千万顷，收奴婢为两税户十五万人。"（《武宗本纪》，《旧唐书》卷十八）同时还"勒大秦穆护、祆二千余人还俗"，以使"不杂中华之风"。

会昌灭佛给佛教以沉重打击。据日僧圆仁目击记述，山东、河北一带的寺院，到处是"僧房破落，佛像露坐"，"寺舍破落，不多净吃；圣迹陵迟，无人修治"（《入唐求法巡礼行记》卷四）的景象。在江南地区，也是"刹宇颓废，积有年所"（《修龙宫寺碑》，《金石萃编》卷一〇八）的状况。其后不久，唐末农民战争爆发，对佛教又是一次冲击。由于寺院经济被削夺，僧尼被迫还俗，寺庙遭毁，经籍散佚，致使佛教宗派失去繁荣的客观条件。因此，佛教需要新的权势者的倡导，采取新的生存和发展形式。

五、佛教宗派的形成

佛教传入中国后，逐渐适应中国社会，受中国政治、经济、文化思想的影响而中国化、民族化。魏晋时期，在玄学不同流派思想的作用下，佛教在对经典的理解和释义时，形成多种不同观点，如讨论般若学的"六家七宗"。这里的"宗"即是"家"，相当于学派，七家也就是七个学派。南北朝时，印度佛教各派学说已基本介绍到了中国。随着佛教学者对佛典研究的逐步深入，转而重视讲述佛典，专攻不同的经论，于是出现许多专通某类经论的经师、论师。各师的观点出自对经论"提章比句"的研究。这些还只是在佛教学派的

范围之内，并没有具备宗派的某些基本特点，因为当时还没有出现形成宗派的客观条件。

一般认为，宗派产生的主要标志有以下几个方面。一是高度发展的寺院经济，以确保宗派独立的经济来源，并推动自身的发展；二是系统的学说体系，以保证自宗在思想理论上的独立地位，并由此而与其他宗派区别开来；三是相对固定的传教区域，即以某祖庭或大型寺院为中心，造成一定的势力范围，以利于自宗学说的区域性流传；四是严格的法嗣制度和寺院规范，以行政手段保障自宗的特殊地位。

因此，佛教宗派不再如原先学派那样，仅仅通过学说的传承而形成松散的师徒、师友关系，而是具有严密的、全方位联系的强大体系。宗派之间，除了学说上的分歧，还涉及到与世俗生活相联系的实际社会利益的矛盾。所以，宗派乃是代表不同宗教学说、不同哲学观点和不同经济利益的组织和团体。

南北朝后期的历史进程，已为隋唐佛教宗派的建立准备了条件。陈、隋之际是政治上由南北分裂走向统一的转变时期，天台宗首先在陈、隋之际建立起来。智顗创建天台宗的活动是在学派纷争的基础上进行的，是对南北朝佛教运动的总结，体现了大一统背景下的社会政治需要。

隋的统一，促进了各地区文化的交流，使以往南北各有侧重的佛教信仰和教义学说得以相互补充、融合。通过南北佛教僧侣的交相往还，沟通教义，南北各家师说走向调和，出现理论与修行并重，即“破斥南北，禅义均弘”的要求。

南北朝时期，寺院经济已具相当规模，隋以后又有新的发展。这在一方面是由于统治阶级继续投入大量财物，另一方面则出自僧众们大规模的垦殖活动。寺院经济的强盛和稳定，使提倡某一系统佛教思想的学者可以长期定居一处，深入研究教理，广泛教授

门徒，形成别具风格的僧侣集团，参与争取统治者支持的竞争。同时，寺院经济的日趋庞大，带来了庙产的继承问题，促使上层僧侣采取排它性较强的宗派形式来维护本团体的利益。这些宗派以某些大寺院为据点，以某些名僧为领袖，形成各自的势力范围。

佛教的思想理论，南北朝时期已有很大发展。由于接受传统思想的改造，佛教思想的中国化倾向日益明显。同时，为更好适应社会实际需要，中国佛教要求独树一帜，进一步摆脱印度佛教思想的影响。又由于南北朝以来，译经浩繁，种类杂多，致使歧义纷出，师说林立。为调和各类佛典的矛盾，克服佛教内部的理论分歧，各家的判教理论和活动已存在多时。所谓判教，是在断定佛教所有经典及其思想体系的存在理由和基本价值的前提下，视自己所尊奉的那部分经典为最高、最圆满，而其他经典则各有所偏。这种判教，至隋代而特别流行。它虽然缺乏史实的根据，但反映出隋唐宗派佛教的一个共同倾向：既有强烈的宗派性，又对异己取宽容态度；既有各种形式的斗争，又以相互调和为主流，而斗争又仅限于高低、主次的理论陈述。

此外，中国传统的封建宗法制度也在一定程度上促成了佛教宗派的形成。佛教宗派的一整套组织管理体制、传授学僧制度、权益分配系统等，都可以从宗法制度中找出某种历史依据。

隋唐佛教宗派的划分，学者们有不同意见。我们认为，创立于隋代的有天台宗、三论宗、三阶教；产生于唐代的有唯识宗、华严宗、禅宗、律宗、净土宗、密宗和藏传佛教。

第二节　主要佛教宗派(详见宗派卷)

第三节　隋唐佛教文化

一、寺院经济的发展

隋唐佛教的繁荣发达,建立在强大的寺院经济基础上。隋唐寺院经济与南北朝相比,更有所发展。

作为社会特殊阶层的僧侣,如何维持团体生活和保证寺院佛事活动,直接关系到佛教的组织形式和发展趋势;而统治者的经济政策,则在很大程度上对它形成制约。佛教传入中国之初,僧侣就被当作方外之宾,免除一切世俗义务,特别是兵役、劳役和赋税逃避役赋,成了僧侣队伍不断扩大,并与皇权政治发生矛盾的主要原因。历史上一再发生沙汰沙门和毁佛灭法事件,也根源于此。

按佛教基本教义,僧侣应以乞食为生;寺院建立以后,则靠施主的布施维持。乞食中的高级僧侣可以往来于庙堂,作清客,任谋士,而大多数则游走江湖,贫困无着。寺院的生活相对稳定,但由于施主的穷通变化,贫富之差也相当明显。东晋末年,僧侣中出现经商、作工、行医、为巫等自谋生路的现象,遭到社会舆论的严厉谴责。北魏时期,采取确立浮图户和僧祇户的办法,使寺院同时成为社会的一种特殊经济实体。在南朝,梁武帝用"舍身"之类手段,为寺院经济的积累提供了条件。

寺院经济的发展,使佛教对民众的吸引力,远远超出避役逃赋的消极目标。某些僧侣的权势熏天,富贵安适,到隋唐达到令人目眩心醉的地步,以至有"选官不如选佛"的谚语。贵族出身的净觉和尚,"不窥世典,门人与宣父中分;不受人爵,縻食与封君相比"。一个并不著名的僧侣怀信作《释门自镜录》,序其优裕生活道:

至于逍遥广厦,顾步芳荫,体安轻软,身居闲逸。星光未旦,十利之精馔已陈;日彩方中,三德之珍羞总萃。不知耕获之顿弊,不识鼎饪之劬劳。……若乃悠悠四俗,茫茫九土,谁家非我之仓储,何人非余之子弟?……盱衡广殿,策杖闲庭,曳履清淡,披襟闲谑;避寒暑,择甘辛;呵斥童稚,征求捧汲……

由于唐朝政府对佛教采取利用的政策,寺院和僧尼数字都有所增加,寺院规模不断扩大。寺院在建造、维修方面的支出以及僧尼日常生活费用的支出,需要强有力的经济背景。据载,五台山有金阁寺,铸铜为瓦,涂金于上,照耀山谷,计钱巨亿万。寺院在造像、写经以及举办各类法会方面的所费也十分惊人。上述广泛的耗资,除了帝王的赐予,贵族、官僚、士人乃至一般民众的资助,主要是通过寺院本身的土地经营、高利贷等世俗手段而实现。

唐初实行均田制,僧尼获得依据均田制而受田的权益:"凡道士给田三十亩,女冠二十亩;僧、尼亦如之"(《大唐六典》卷三);"其寺观常住田,听以僧尼道士女冠退田充"(《唐会要》卷五九)。国家正式承认寺院经济属于社会经济的一种成分,而其免役免赋的特权并未取消。肃宗至德二年(757)敕曰:僧尼"既助国纳钱,不可更拘常格。其所有资财,能率十分,纳三分助国,余三分并任终身自荫,身没之后,亦任回授近亲。"(《通典》卷十一)结果是,寺院经济恶性膨胀,人口急剧流入佛门,政府不得不三令五申,颁行度牒,限制度僧,而弘度始终不止,无籍僧尼大大超过国家可以统计的数

量、安史之乱及其以后,国家不得不采用鬻卖度牒的方法,筹集军饷,充实国库。

隋唐寺院经济大体有两种类型,首先是朝廷敕建的"国家大寺,如长安西明、慈恩等寺,除口分地外,别有敕赐田庄。所有供给,并是国家供养"(《法苑珠林·祭祠篇》)。隋开皇(581—600)中,诏赐少林寺地一百顷;武德八年(625),又"敕赐寺前地四十顷为常住田"(《金石萃编》卷七四)。唐高宗在赐给西明寺田园百顷之外,还配以"净人百房,车五十辆"(《全唐文》卷二五七)。开元十八年(730),经金仙公主奏请,将范阳某"麦田庄并果园一所及环山林麓","永充(云居寺)山门所用"(《金石萃编》卷八三)。在帝王的带动下,贵族官僚也争相以田地财产资助寺院,乃至将整个庄园舍为寺院。如隋司徒陈杲仁将他的"别业"舍入景星寺,该处"红沼夏溢,芰荷发而惠风香;绿田秋肥,霜露降而嘉禾熟"(《全唐文》卷九一五),是一个收入可观的田庄。唐代诗人王维,将辋川"别业"舍为清源寺,其中"草堂精舍,竹林果园齐备"(《王右丞集》卷十七)。因此,时人有这样的议论:"沙门盛洙泗之众,精舍丽王侯之居。既营之于爽垲,又资之以膏腴。擢修幢而耀日,拟甲第而当衢。王公大人助之以金帛,农商富族施之以田庐。"(《内德篇·辨惑》,《广弘明集》卷十五)

这种在政治庇护下的寺院经济,作为封建经济体系的组成部分,通过独立自主的经营,加入当时土地兼并行列,获得飞速发展。据记载,"寺观广占田地及水碾硙,侵夺百姓"(《全唐文》卷十九)的事时有发生。如僧慧范"恃太平公主势,逼夺民产"(《资治通鉴》卷二一〇)。又如贞元末(805),寺院与中贵结合,逼迫马畅施舍田园第宅,致使畅"晚年财产并尽。身殁之后,诸子无室可居,以至冻馁"(《旧唐书》卷一三四)。寺院经济与世俗庄园的同步发展,以至出现武则天时"所在公私田宅,多为僧有"(《资治通鉴》卷二〇五);

代宗时"凡京畿之丰田美利,多归于寺观,吏不能制"(《旧唐书》卷一一八)的局面。唐睿宗为昭成皇后追福,改建洛阳景云寺为昭成寺,此寺于河阴(河南荥阳与武陟之间)置有"僧朗谷果园庄",从代宗广德二年(764)到德宗贞元二十一年(805)的四十一年中,施田买地及兼并周围土地计一千七百九十一亩。又据载,浙江天童寺有田一万三千亩,"跨三都五县,有庄三十六所"(《天童寺志》卷八);阿育王寺有田十顷,系"陆水膏腴之沃壤"(《金石萃编》卷一〇八);山东长白山醴泉寺有庄园十五所(《入唐求法巡礼行记》卷二)。所谓"比置庄田,恣行吞并",成为唐代特有的寺院经济格局。除了寺院所建庄园,还有僧侣私有庄园。如中唐僧人道标,"置田亩,岁收万斛"(《宋高僧传》卷十五);又有释圆规,"好治生,获园田之利,时谓之空门猗顿"(《宋高僧传》卷二〇)。

隋唐寺院庄园的经营,采取与世俗地主相似的方式。西明寺在受赐田百顷的同时,又配以净人百房,表明在寺院庄园中劳作的主要是依附农民。他们担负起田地耕作、果园管理、碾硙运营等劳动。此外,许多庄园还经营邸店(仓库)、店铺(商业)、车场(出租马车)等行业,以及无尽藏(主要为高利贷)金融事业。从敦煌出土的文献资料看,唐代寺院的高利贷经营范围很广,包括粮食、现金、布匹的发放,乃至典身入寺为奴。

庄园式的寺院经济,是中国佛教宗派得以形成和发展的重要因素。只有在强大的经济实力支持下,才能为创造发达的宗教哲学体系提供客观条件,培养出一大批有学问的僧俗弟子,组成比较稳固的、独立的教团。从这个意义上说,隋唐的许多大型寺院,也是国家重要的学术中心。

但是,国立寺院即使再发达,也远不能满足与日俱增的佛教徒的需要。居士集资和僧侣自建的简陋寺院,大大超过国立寺院的数量。它们大都处在山野偏僻地区,介乎合法与非法之间,其成员

多由各色逃亡的流民组成，经济情况与官寺迥然不同。其中禅宗寺院最具代表性。

禅林经济的兴起，有其深刻的社会根源和历史背景。禅僧谋求为自己建立稳定的传法基地和经济基础，开始于四祖道信，至五祖弘忍而取得相当的成功。此后，禅宗势力及于全国，足以与所有国立寺院的诸大宗派相抗衡。他们聚居的人数，动辄成百上千，居处多为自造的茅茨岩穴，甚至见不到可以崇奉的诸佛偶像。经过安史之乱，禅宗在南方得到急速发展，引起朝廷和地方官僚的注目。唐武宗会昌灭佛，给旧式寺院经济以致命的打击，大寺院及其经济体系破坏殆尽。与此同时，可以为国家承认和保护的另一类寺院经济体制却保存完好。这就是禅林经济，它属于隋唐寺院经济的另一种类型。

八世纪中叶，道一在湖南、江西一带提倡农禅结合的佛教生活，影响很大，他的门徒散居南方山林，竞建禅院，自谋生计。怀海制定"上下均力"的"普请法"，同时重整佛教清规戒律，成为其他禅寺争相效仿的楷模。以自给自足为特征的经营方法，也开始渗透到其它寺院。九世纪中叶，江南禅林经济已有了长足的发展，其性质也出现重大变化，类似于世俗地主庄园的经营方式普遍形成。据禅宗典籍记载，较早的禅林庄园是普愿的池州南泉庄。唐末著名的有义存在福州的雪峰庄，智孚在信州的鹅湖庄，道膺在洪州的麦庄等。庄园的主管僧称"庄主"，他的主要职责是"视田界至，修理庄舍，提督农务，抚安庄佃；些少事故，随时消弭"（《敕修百丈清规》）。这种租佃经营，是把土地出租给契约佃农，直接收取地租。如庐山东林寺出租荆州田亩，"收其租入"（《全唐文》卷七二一）；大沩同庆寺，"僧多而地广，佃户仅千余家"（《五代史补》卷三）。禅林经济完全世俗地主化了。从唐末五代到两宋，随着禅林庄园经济的壮大，大规模的寺院又纷纷创建和繁荣起来，禅宗独盛的局面已

经形成。

尽管禅林经济与前述的传统大寺院经济均属封建地主经济，但前者始终以独立的自我经营为主，在经济上极少、甚或不依附国家的资助或官僚的布施，加上远离城邑闹市，所以表现在教派风格上，往往游离于当前严酷的政治斗争之外，同当权者保持一种疏散的，时而不合作的态度。这种超然的境界，对于失意落魄者，或一时需要心理平衡的士大夫，有相当大的吸引力。而这类人士的广泛参与，又使禅宗思想发生演变，从而加速佛教思想文化与中国传统思想文化的融合。

隋唐寺院经济的繁荣，也造成了与世俗地主利益的矛盾。唐初傅奕在他的反佛理由中，已经提到这一点，并列举了许多事实。此后，几乎历朝都有以此为由排斥佛教的。武则天在位时，狄仁杰指出，寺院“膏腴美业，倍取其多，水碾庄园，数亦非少”（《旧唐书》卷八九），无益于国计民生。李峤也说，佛教经济的发展给国家利益带来了严重危害：“今丁皆出家，兵悉入道，征行租赋，何以补之？”（《旧唐书》卷九四）中宗时，辛替否认为：“今天下之寺盖无其数，一寺当陛下一宫，壮丽之甚矣，用度过之矣。是十分天下之财而佛有七八。”（《旧唐书》卷八九）天宝（742—756）以后，这种矛盾更为突出起来。德宗时彭偃指出，僧尼不耕而食，不织而衣，所费极大。所以他建议，令僧尼“就役输课”，与百姓同，“窃料其所出，不下今之租赋三分之一。然则陛下之国富矣，苍生之害除矣”（《旧唐书》卷一二七）。结果未予施行。杨炎将当时国家财政收入受困原因，也部分地归之于佛教。他说：“凡富人多丁者，率为官为僧，以色役免；贫人无所入则丁存。……是以天下残瘁，荡为浮人。”（《旧唐书》卷一一八）于是而制定两税法，据地出租，随户杂徭，推及寺院。但由于寺院僧尼不在户籍，只限于纳税，依然享受免役特权。这种情况，直到宋代规定一切寺院必须缴纳助役钱和免丁钱，

才有重大的变化。

二、隋唐的译经事业

早期的佛典翻译，多属个人的活动，缺乏严密的组织。东晋释道安为弘扬佛教，在长安极力奖励译经事业，他"请外国沙门僧伽提婆、昙摩难提及僧伽跋澄等，译出众经百万余言。常与沙门法和诠定音字，详校文旨。"(《释道安》，《高僧传》卷五)开始脱离小范围的翻译活动，建立起一定规模的译场。后秦鸠摩罗什在帝王的直接支持下，对发展译经事业作出重大贡献。姚兴为他在长安逍遥园设立译经场，"使沙门僧肇、僧略、僧邈等八百余人，谘受什旨"(《出三藏记集》卷十四)。这标志着大规模、有组织的国立译场的诞生。隋开皇(581—600)初，文帝集名僧于大兴善寺，令昙延筹建译经馆，组织译经。大业(605—618)年间，隋炀帝专为彦琮等人于洛阳上林园建立翻经馆。译场制度、译经规则以及翻译方法等，都已大致完备。译场的建立和制度的完备，促进了隋唐译经事业的更大发展。

据道宣《大唐内典录》卷五所说，隋代共译出经论九十部，五百十五卷。主要译师有被誉为"开皇三大师"的天竺僧那连提耶舍、阇那崛多、达摩笈多。汉僧参与译事并做出重要贡献的有彦琮等人。彦琮谙熟梵文，曾将《舍利瑞图经》、《国家祥瑞录》回译为梵文。他还为隋代大量译经撰写了序言。所撰《辨正论》总结历代翻译成果，详论译经格式和方法，对后世译经事业有一定指导意义。

唐代是我国译经史上的高峰时期，不仅译事组织更为完备，而且著名译家大量涌现，译经数量极其庞大，译经质量多属上乘。这一时期共译出经、律、论等四百余部，二千六百余卷，无论数量还是

质量都大大超过前代。这些新译经论充实了大藏佛典，保证了汉文大藏经的基本内容。

唐代佛典翻译基本上由国家主持，从唐太宗贞观三年(629)开始组织译场，历朝递相沿习，直至宪宗元和六年(811)而告一段落。组织完善的钦定译场和要求严格的奉诏译经，构成唐代译经事业的一大特点，同时也是它享有盛誉的重要原因。

唐高祖武德九年(626)，中天竺沙门波颇来到长安，敕住大兴善寺。唐太宗贞观三年，令以波颇为首，在大兴善寺重开译場，并选拔“兼闲三教，备举十科”(《波颇传》,《续高僧传》卷三)的十九位高僧助译。又令凡译场所需，百司供给，四事丰华。波颇在大兴善寺译场译出《宝星经》后，因遭人诽谤，移住胜光寺，又译出《般若灯论》、《大乘庄严论》两部重要著作。波颇是唐代第一个国立译场的第一位译家。

贞观十九年(645)，玄奘自印度回国，带回大量梵本经典，唐太宗为他设译场于长安弘福寺。玄奘即于此奉诏主持译经事业。二十二年(648)，太子李治为纪念亡母文德圣皇后，营造大慈恩寺，别造翻经院，令玄奘居住，专事译经。慈恩寺译场是唐代规模较大、设备周全、组织完善的钦定译场，玄奘在这里译出不少重要经论。显庆四年(659)起，玄奘移住长安近郊玉华寺，继续组织译经，译出《大般若经》等。此后，武则天为实叉难陀在洛阳佛授记寺设立译场，中宗为义净在大荐福寺设立翻经院。作为国立译场，它们也都享有特殊待遇。

佛教传入之初，译业初创，缺乏组织，没有计划，道安说：“此土众经，出不一时。自孝灵光和已来，迄今晋宁康二年，近二百载，值残出残，遇全出全。非是一人，卒难综理。”(《历代三宝记》卷十二引《新合大集经序》)意思是说，当时基本上是见到什么就翻译什么，故而所译经典，既有全译本，也有删节本，给整理经目造成了困

难。事实上，即使到了隋代，用以翻译的梵本，仍然并不完整，时人仍有“致来梵本，部篋弗全，略至略翻，广来广译”之说。

唐代译经事业的发展，由于有大量齐全的梵本，所以能有计划地组织翻译，并保证译经质量。仅玄奘、义净二人从印度携回的梵本原本佛典，其数量就超过以往任何朝代。同时，先后来华的天竺、西域僧也都曾带来大量梵本经典，给译经的对象和质量提供了条件。以玄奘译《大般若经》为例。《大般若经》梵本共有二十万颂，玄奘弟子们因其卷帙浩大，一再请予以删节翻译，但玄奘坚持一如梵本，决不删去一字。该经总有四本，而玄奘于印度已得三本，故“翻译之日，文有疑错，即校三本以定之，殷勤省覆，方乃著文”（《唐慈恩寺三藏法师传》卷十）。据说他决定翻译某部经典时，先要把该经的所有版本收集齐备，进行校刊后再予翻译。

随着梵本经典的不断输入，译经规模的不断扩大，实际经验的逐渐积累，译经组织走向完善。早在鸠摩罗什的译场中，翻译人员已经有比较明确的分工。隋代大兴善寺的译经组织分工又有所进步。至唐代玄奘译场，其组织更显得十分严密。

如贞观十九年（645）玄奘在弘福寺创译《大菩萨藏经》时，即由朝廷从全国各大寺院招集著名学僧参加，设各类专职，以明确分工，其中有证义十二人，缀文九人，字学一人，证梵语梵文一人，以及笔受、书手等若干（见《大慈恩寺三藏法师传》卷六）。又如贞观二十年（646）译《瑜伽师地论》时，其译场中除译主玄奘外，另有灵会等八人承义笔受，玄谟证梵语，玄应正字，道洪等七人详证大义，道智等八人缀文，另由许敬宗奉诏监阅（见许敬宗《瑜伽师地论新译序》）。义净所主持的大荐福寺翻经院，助译人员也有数十，分工与玄奘译场大同小异。由于主持这些国立译场的高僧，都属奉诏译经，因而在他们所译的经典中，通常有“奉诏译”三字。

玄奘在译经的同时，总结长期积累的经验，提出了译经工作的

"五不翻"原则。它们是:一、秘密故,如"陀罗尼";二、含义多,如"薄伽";三、此无故,如"阎浮树";四、顺世故,如"阿耨菩提";五、生善故,如"般若"(见周敦义《翻译名义序》)。总的原则是,凡是汉文中无可对应的佛教特有用语,只采取音译而不作意译。他的译经活动,在翻译史上树立了一个新的里程碑,后人将他翻译的佛经称为"新译",而将此前的译经统称为"旧译"。他以直译为主而又配合意译,既不损原意,又便于读者理解。而此前的译经,或偏于直译,不符中国人的习惯;或偏于意译,以至失去原意。

隋唐佛典翻译是在帝王的直接支持下,通过国家的资助而达到它的全盛的。唐王朝统一的政治,繁荣的经济,使设置规模宏大的译场成为可能,也使全国各地翻译人才的集中成为现实。唐代帝王对译经事业给予热情支持,同时有意识建立钦定译场,其目的和效果也是明显的。通过这些措施,一方面加强对佛教教团的统制,使佛教在政治、经济领域无法摆脱对封建国家的依赖;另一方面使佛经的翻译、教义的宣传严格按照王权的需要进行,成为能为他们所用的思想文化活动;再一方面则可借此宣扬功德,为自己树碑立传。

隋唐佛典翻译的成就,也是佛教本身繁荣发展的结果。佛教在中国的长期传播,已为社会各阶层所熟悉或接受。在全国各大寺院,研习和讲解佛典之风盛行,各类注疏竞出,人们对佛教的理解进入一个新的阶段。隋唐佛教的空前发展,造就了一大批有素养的佛学人才,这就为译经事业提供了学术基础。隋唐以前,佛经释义、佛典翻译主要还是依靠印度和西域的学者。翻译方面,虽有中国学者参加,但译主多为外国沙门。由于译主和助译在语言方面的隔阂,使翻译质量难免不受限制。隋唐佛教涌现了智顗、吉藏、玄奘、法藏等杰出人才,彻底改变了以往局面,不仅佛教学术思想开始自主,而且佛教还开始对外输出。

真正由中国学者自任译主，组织译业的，是玄奘和义净。他们先后游学印度，具有极高的佛学水平，且精通汉、梵语文。译场的助译也都是一时之彦，具有很好佛学修养，他们与译主配合，完成盛极一时的译业。贞观二十年(646)，玄奘在进新译经论的表中说："比与义学诸僧等，专精夙夜，无堕寸阴。"(《大慈恩寺三藏法师》卷六)因此，唐代佛典翻译的成就，是许多名僧学者集体智慧的产物，代表了这一时期佛学的最高水平。

唐代重要译家有数十人。其中波颇译经三部三十八卷，玄奘译经七十五部一千三百三十五卷。此外还有义净、实叉难陀、菩提流志、善无畏、不空等多人。

义净(635—713)，俗姓张，齐州(今山东历城)人。他以法显、玄奘为楷模，于高宗咸亨二年(671)决意西行求法。循海道而行，备历艰险，经二十五年，历三十余国，得梵本佛典近四百部，于证圣元年(695)回国。回国时，武则天亲自迎接，旋即从事译经。先曾一度与实叉难陀共译八十卷《华严经》。后在洛阳、长安主持译场，译出《金光明最胜王经》、《大孔雀咒王经》、《根本说一切有部毗奈耶》、《法华论》等，共六十一部，二百三十九卷。在从印度归国途中，他还撰有《大唐西域求法高僧传》和《南海寄归内法传》，对了解当时印度的佛教和社会有重要价值。

实叉难陀(652—710)，于阗人。他应武则天之邀，赍梵本《华严经》来到洛阳，并于证圣元年与菩提流志、义净、复礼、法藏等人译于大遍空寺。圣历二年(699)，在佛授记寺翻译完毕，是为八十卷《华严经》。武则天曾亲临译场，并为该经作序。此外，他还译出《大乘入楞伽经》、《文殊师利授记经》等十九部，一百零七卷。

菩提流志，原名达摩流支，从武后改名。南印度人，婆罗门种姓。唐高宗闻知其名，遣使往迎。抵洛阳当年(693)，即于佛授记寺译出《宝雨经》，于序分末加入东方月光天子受记在中国现女人

身统治世间一段，深为武则天青睐。神龙二年(706)起，于长安崇福寺编译《大宝积经》。共译经五十三部，一百一十一卷。

唐玄宗时期译经的主要内容是密教经典。号称“开元三大士”的善无畏、金刚智、不空都是重要翻译家。

善无畏(637—735)，中天竺人，尊师命而来中国弘法。他于玄宗开元四年(716)携带大量梵本抵达长安，先住兴福寺，后住西明寺。玄宗尊之为国师，命于宫内建立灌顶道场，所赍梵经尽许翻译。他译出的第一部密宗经典是《虚空藏求闻持法》。此后，以一行为助手，译出《大毗卢遮那成佛神变加持经》(即《大日经》)、《苏悉地羯罗经》、《苏婆呼童子请问经》等。其中《大日经》是密教理论的主要体现者，属密教胎藏部的根本经典。

金刚智(669—741)，中天竺人，出身婆罗门。开元七年(719)，他由海路经师子国、室利佛逝国抵达广州。次年至洛阳，再入长安。敕住慈恩寺，后移住大荐福寺。他与一行、不空等一起，先后译出《金刚顶瑜伽中略出念诵法》、《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》、《七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》等多部。其中《略出念诵法》略自《一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》，属金刚顶部的根本经典，特别重视密教实践。

不空(705—774)，师子国人，一说为北天竺人。他在“三大士”中活动能力最强，影响地域最广。从金刚智出家，受学密教，并随金刚智来洛阳。曾参与金刚智译场，后受命往师子国求密典，以天宝五年(746)携密教典籍及大小乘经律论梵本一百部一千二百余卷返抵洛阳。他先后译出以密教为中心的经典共一百多卷，在中国佛教史上，被视为“四大译师”(关于四大译师，有二说。一说为罗什、真谛、玄奘、义净；一说为罗什、真谛、玄奘、不空)。其中，《金刚顶一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》(即《金刚顶经》)是《一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》的初分，是密宗的重要

经典。另外译有《金刚顶王秘密修行念诵仪轨》、《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》、《金刚顶瑜伽分别圣位修证法门》等。唐代宗曾为他所译的《仁王般若经》、《密严经》作序。

在译经事业繁荣发展的同时，隋唐时期疑伪经典也有与日俱增之势。

伪经之作作为佛教民族化过程的特殊现象，自东晋起不断产生并迅速发展。梁僧祐《出三藏记集》卷五"新集安公疑经录"引疑经目录二十六部三十卷，在同卷"新集疑经伪撰杂录"中则增加到四十六部五十六卷。隋法经《众经目录》录"疑惑"佛典五十五部六十八卷，"伪妄"佛典一百四十二部三百三十五卷。唐道宣《大唐内典录》卷十"历代所出疑伪经论录"录有一百八十三部三百二十四卷。唐智升《开元释教录》卷十八之"疑惑再详录"列目十四部十九卷，"伪妄乱真录"列目三百九十二部一千五十五卷。这一数字大约是《开元录》全部入藏录的三分之一(部数)和五分之一(卷数)。由此可知唐代"疑伪"经论流行之广泛。

产生于唐代、对唐代乃至宋明时代佛教思想以重大影响的"疑伪经"，主要有《楞严经》、《圆觉经》、《父母恩重经》、《释摩诃衍论》等。

《楞严经》十卷，题为唐般剌密帝译，房融笔受。近代学者疑为汉人撰述，其撰述年代，大约在久视元年(700)至开元十八年(730)之间。该经视本觉真心为"本妙圆妙明心"，"真精妙觉明性"(《楞严经》卷二)。认为，"如来藏中，性识明知，觉明真识，妙觉湛然，遍周法界，含吐十虚"(《楞严经》卷三)。

吕澂先生认为，以"本觉"说代替"本寂"说，始自《大乘起信论》。他说，"性寂"说"根据自性涅槃"，"性觉"说"根据自性菩提"。"心性本净一义，为佛学本源，性寂乃心性本净之正解"；"性觉亦从心性本净来，而望文生义，圣教无征，讹传而已"(《辩佛教根本问

题》,《中国哲学》第十一辑)。《楞严经》的"本觉真心"说与《起信论》似有内在的联系。它以此"精真妙明,本觉圆净"(《楞严经》卷一〇)的心性,去调和现实世界和净土世界的矛盾,圆融"和合性"和"本然性"。经中说:

> 则于同中,显现群异;一一异相,各各见同,名善现行。如是乃至十方虚空,满足微尘;一一尘中,现十方界。现尘现界,不相留碍,名无著行。种种现前,咸是第一波罗蜜多,名尊重行。如是圆融,能成十方诸佛轨则,名善法行。一一皆是清净无漏,一真无为,性本然故,名真实行。(《楞严经》卷八)

它还借佛教修行三昧之说,宣传道教的神仙方术、服饵、炼丹。甚至加入民间宗教迷信,提倡山林、土地、城隍、山川鬼神说教。配合现实政治的需要,它宣称,念诵此经神咒,便可"拔济群苦","一切灾厄,悉皆销灭";断言,"在在处处,国土众生,随有此咒,龙天欢喜,风雨顺时,五谷丰殷,兆庶安乐"(《楞严经》卷一七)。

吕澂先生又指出:"唐代佛典之翻译最盛,伪经之流布亦最盛。《仁王》伪也,《梵网》伪也,《起信》伪也,《占察》伪也。实叉重译《起信》,不空再译《仁王》,又伪中之伪也,而皆盛行于唐。至于《楞严》一经,集伪说之大成,盖以文辞纤巧,释义模棱,与此土民性喜骛虚浮者适合,故其流行尤遍。贤家据以解缘起,台家引以说止观,禅者援以证顿超,密宗又取以通显教。宋明以来,释子谈玄,儒者辟佛,盖无不涉及《楞严》也。"(《楞严百伪》,《中国哲学》第二辑)伴随佛经翻译的是伪经创作,《楞严经》因与社会需要相适应而得到传播,佛教史上很多著名学者如延寿、智圆、子睿、仁岳、袾宏等,都撰有此书的注疏,可见其影响深远。

《圆觉经》题为佛陀多罗译,一卷。该经强调,众生本住清净觉地,当于现实社会生活中实现净土理想,说:"是诸众生清净觉地,身心寂灭,平等本际,圆满十方,不二随顺。于不二境,现诸净土。"

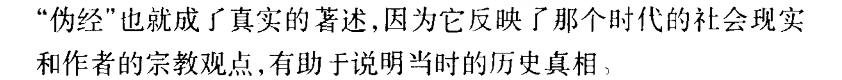
认为，一切众生具有圆满的灵觉，本来成佛，只因无明烦恼而有种种差别；若依“随顺觉性”，则消融一切矛盾。说：

> 一切障碍即究竟觉，得念失念无非解脱，成法破法皆名涅槃，智慧愚痴通为般若，菩萨外道所成就法同是菩提，无明真如无异境界，诸戒定慧及淫怒痴俱是梵行，众生国土同一法性，地狱天宫皆为净土，有性无性齐成佛道，一切烦恼毕竟解脱，法界海慧照了诸相犹如虚空。

这一“随顺觉性”使众生“与一切法同体平等，于诸修行实无有二”。《圆觉经》反复申述的这种调和思想，理所当然受到僧俗的欢迎。

《楞严经》和《圆觉经》在阐述佛学的同时圆融了儒、道思想，借谈彼岸世界的解脱方法而论证了现实世界的合理存在，又以渐修顿悟之说显示净土往生根本。在佛学领域内，既有原始佛教、部派佛教教义的阐述，又有大乘佛教思想的宣传；既有大乘般若空宗学说的阐发，又有大乘有宗涅槃、唯识之说的论述。篇幅虽然不大，但内容应有尽有，任人择取；对外可引证为儒、释、道一致，对内可融通各宗派而共期净土。它们不仅在唐代已产生广泛影响，受到重视，而且对宋明佛教的展开有深远意义。由《楞严》和《圆觉》所表现的思想，成为我国佛教理论的最后形态，这一形态的特点是融混的、世俗的、易行的，它直接指导了封建社会后期的佛教实践。

隋唐时期疑伪经典的大量制作和广泛流行，是佛教进一步适应中国社会的表现。印度的经典主要源于印度的社会生活，为印度封建社会服务。它传入中国后，如不与中国文化结合，就没有影响。中国佛教早在东晋南北朝时已逐渐具有了对经典的选择性，当这些经典仍不能完成要求时，便由伪经来完成。因为伪经适应社会需要而产生，所以更易为社会所接受，起到更好的宗教组织和宣传的客观效果。从历史的观点看，如果确定了时代和作者，所谓



“伪经”也就成了真实的著述,因为它反映了那个时代的社会现实和作者的宗教观点,有助于说明当时的历史真相。

三、隋唐的经录编纂

东汉以后,随着译经事业的发展,各类佛典不断增加,社会上流传的手抄经本也日益繁多。有的佛经具有不同经题和译本(异译),也有的佛经已不知译者(失译)和译出年代,而且还出现了不少伪经。为此,某些佛教学者便对正在流传的各种手写佛经进行分析整理,编集目录,这种目录就是“经录”。经录的主要内容,包括集录佛典的名目部卷,审核译时、译地、译者、撰人,考校传本的繁略异同,叙列阙佚待访,剔除疑伪经论。南北朝时,经录逐渐趋于完备,体制开始定型,它们总分经、律、论,判别大、小乘;再别为有译人、无译人和卷数;标明抄经异译、疑伪经典以及存佚经目等。据载,至唐末各家经录已有五十余种,可惜大多已经亡佚,现存者仍计有十六种,以梁代僧祐所撰《出三藏记集》为最早;亡佚诸经录中,以东晋道安的《综理众经目录》较为完备。

隋唐佛教进入鼎盛时期,经录的编撰达到新的水平,体例完善,组织严密,分类细致。隋代有三部经录问世,它们是:法经等撰的《大隋众经目录》七卷,通称《法经录》,前六卷为别录,末卷为总录;彦琮撰的《众经目录》五卷,通称《仁寿录》,分单本、重翻、贤圣集传、别生、疑伪、缺本六类;费长房撰的《历代三宝记》十五卷,通称《长房录》,分帝年、代录、入藏录、总录四个部分。其中,《法经录》是一部分类较为精细的标准入藏目录,《仁寿录》是一部现藏入藏目录,《长房录》兼有经录和佛史两重性质。

唐代现存经录有:玄琬撰《众经目录》五卷,是在隋代《仁寿录》

基础上补充后译经典而成;静泰撰《大唐东京大爱敬寺一切经论目录》五卷,简称《静泰录》,也是在《仁寿录》基础上完成;道宣撰《大唐内典录》十卷,通称《内典录》,综合《法经录》和《长房录》的优点而成;明佺撰《大周刊定众经目录》十五卷,简称《大周录》;智升撰《续大唐内典录》一卷,续载从麟德元年(664)至开元十八年(730)所译经典;靖迈撰《古今译经图记》四卷,简称《译经图记》;智升撰《续古今译经图记》一卷,简称《续译经图记》;智升撰《开元释教录》二十卷,简称《开元录》;智升撰《开元释教录略出》四卷,即《开元录》第十九、二十卷的入藏录;圆照撰《大唐贞元续开元释教录》三卷,记录玄宗、肃宗、代宗、德宗四朝的译经;圆照撰《贞元新定释教目录》三十卷,简称《贞元录》;玄逸撰《大唐开元释教广品历章》三十卷,简称《广品历章》,今存十五卷;恒安撰《大唐保大乙巳岁续贞元释教录》一卷,简称《续释教录》。

道宣所撰《大唐内典录》,参照《出三藏记集》和《长房录》,所录"都合一十八代,所出众经总有二千二百三十二部,七千二百卷"(《大唐内典录》卷一)。共分十录:历代众经传译所从录,历代翻本单重人代存亡录,历代众经总摄入藏录,历代众经举要转读录,历代众经有目缺本录,历代道俗述作注解录,历代众经支流陈化录,历代所出疑伪经论录,历代众经录目始终序,历代众经应感兴敬录。内容重点在第一录"传译录",此录具有总录性质。它在叙述每一朝代政局变迁和佛教大事后,列述该朝传译人数,出经之数,并详细说明经名部卷等,另附有译人小传。"传译录"对以往佛教史有所补充,如后魏录中除记述昙曜的有关史实外,还保存了开凿云冈石窟的其他材料;后齐录中记述了高洋提倡佛教、废毁道教的过程;隋录和皇朝录中记载了隋仁寿、大业年间和唐初一些高僧的译经事迹,可补《续高僧传》之略。《内典录》的特色在第六"述作录",这是汉地佛教撰述的专录,为其他经录所不备。《内典录》奠



定了唐代佛教目录学的基础。

明佺等人撰的《大周刊定众经目录》，共收"大小乘经律论，并贤圣集传，都合三千六百一十六部，八千六百四十一卷"（见该录序），疑伪经尚不在此数之内。该录在《内典录》等基础上，增加了唐初至武则天时的新译经论以及过去未入正目的经论，计一千四百七十部二千四百六卷。该录第十五卷系伪经目录，不仅叙列了历代经录所记的伪经，而且详细记载了隋唐三阶教著作的名称和卷数。由于三阶教多次遭到朝廷敕令禁断，著作散佚严重，因而此录为后世学者研究三阶教提供了线索。但《大周录》受武则天之命而作，其序文对武则天作了美化，说："我大周天策金轮圣神皇帝陛下，道著恒劫，位邻上忍；乘本愿而下生，演大悲而广济；金轮腾转，化偃四洲。"而在材料取舍方面则比较随意，故智升批评说："虽云刊定，繁秽尤多；虽见流行，实难凭准。"（《开元释教录》卷九）

智升的《开元释教录》，记载了自后汉明帝永平十年（67）至唐玄宗开元十八年（730）共六百六十四年间的佛教译述，"传译缁素总一百七十六人，所出大小二乘三藏圣教，及贤圣集传、并及失译，总二千二百七十八部，都合七千四十六卷。其见行、缺本，并该前数"（见该录序）。该录内容基本承绪《内典录》，但对佛教典籍的分类更加详细，为后世编纂经录者所遵循。全书包括总括群经录（总录）、别分乘藏录（别录）、入藏录三个部分。总录十卷，前九卷以朝代为序，记叙自汉至唐（共十九个朝代）各代僧俗所译经律论和所撰佛教典籍。每代以译人为纲，对所有译籍加以细密精审考订。总录卷十"叙列古今诸家目录"，收集历代佛教经录四十一家，并择要加以述评。别录八卷，别分七录叙述：有译有本录，有译无本录，支派别行录，删略繁重录，补阙拾遗录，疑惑再详录，伪妄乱真录。最后二卷为入藏录，分大乘入藏录和小乘入藏录，收录大小乘经律论及贤圣集传，总一千七十六部，五千四十八卷。入藏录是开元十

八年(730)朝廷审定入藏的目录,即已通过甄别,确认真实无伪,可以持诵、抄写、收藏的佛典。

《开元录》的主要特点,是考证详悉,类例明审。它对每个译家的译籍都有仔细的考订;又对以往各家经录的疏误一一予以指陈评析;还对所集疑伪经典提出之所以为"伪"的证据。它第一次明确系统地把大乘经分为般若、宝积、大集、华严、涅槃五大部及五大部外诸经,把小乘经分为长阿含、中阿含、增壹阿含、杂阿含四大部及四大部外诸经;并首次将中国佛教徒的撰述入藏流行。它的编目体例有自己特色,为以后经录所沿用;它所开创的以千字文编帙号的编号方法也为后来经录所沿用。《开元录》在经录中享有很高地位,"议者以为经法之谱,无出升之右矣"(义天《新编诸宗教藏总序录》),成为宋以后历代《大藏经》编印的主要依据。

圆照《贞元新定释教录》是《开元释教录》的增订本,也是《贞元续开元释教录》的详本,内容上比《开元录》增收了自玄宗开元十八年(730)至德宗贞元十六年(800)四朝七十一年间所译经论及《开元录》失收的佛书,计一百三十九部三百四十二卷。

唐代经录的大量编纂,说明这一时期佛教翻译事业的兴旺发达;经录质量的提高,反映了佛教学者对佛教认识和对佛经辨析能力的进步。

伴随译经事业的发展,与梵语、悉昙(梵字)有关的撰述出现了。智广的《悉昙字记》,义净的《梵语千字文》,全真的《唐梵文字》,礼言的《梵语杂名》等都属这类著作。此外,大型的音义类佛籍也不断问世。现保存下来的最早佛教音义著作为唐代玄应的《大唐众经音义》(《开元录》改为《一切经音义》),又名《玄应音义》。玄应参考北齐道慧的音义,自《大方广华严经》起,作音义四百四十余条,合二十五卷。此书实际上并未完成一切经的音义,仅完成当时一切经的半数。书中引用的某些古籍,如郑玄《尚书注》、《论语

注》，贾逵、服虔《春秋传注》，李巡、孙炎《尔雅注》等，今已失传。慧琳所撰的《一切经音义》，又名《慧琳音义》或《大藏音义》，采录玄应、慧苑等各家音义编纂而成。它根据《开元录》入藏佛典顺序，对一千三百部五千七百余卷佛经撰述音义，共一百卷。另有慧苑所撰《新译大方广佛华严经音义》，又名《玄苑音义》，二卷。

音义著作是为方便汉文佛典的阅读而作的，是对佛典中某些字、词的标音、释义。唐以后的音义撰述实际上起着佛教辞典的作用，同时也是一般辞书的重要组成部分。如玄应、慧琳的《音义》，广引古代韵书、字书及佛典，博大而精深，不仅有助于对佛教教义的深入理解，而且还有很高的学术价值。

四、佛教文化艺术

佛教的传播始终与译经、撰述事业联系在一起。为了使这些经典和论著得以广泛流传，历代佛教徒以惊人的毅力，含辛茹苦，先后通过写经、刻石、木刻印刷等方式展开。隋唐时代，除了写经之风盛行，还开始了房山石经等的镌刻。

受北魏太武帝废佛和北周武帝灭佛的刺激，佛教徒的"末法"意识迅速滋长。为使教法长住于世，佛教兴起了将佛经刻石流传的高潮。石经首先在北齐境内出现，当时已有三种形式的石经：刻于山崖上的，刻于地面巨石上的和刻于碑版上的。

房山石经的开雕，始于隋大业(605—617)年间，发起人是僧人静琬。至贞观十三年(639)，在近三十年内，静琬于房山(今北京郊区)云居寺石经山完成《涅槃经》、《华严经》、《法华经》、《维摩经》等的雕刻，刻石装满七室。静琬去世后，其历代门徒玄导、僧义、惠暹、玄法等相继不辍。唐开元(713—741)年间，在帝室的支持下，

房山刻经又有所进展。玄宗之妹金仙公主不仅资助刻经，而且奏请玄宗，从长安专为镌刻石经而运来新译和旧译佛经四千多卷。中唐和晚唐时期，是房山刻经的第二个高潮。在当地官吏的支持和广大佛教徒的施助下，刻成以《大般若经》为主的石经一百余部，刻石四千多块，分藏于九个石洞。

五代时期，石经的镌刻陷于停顿。但至辽代又予以恢复，从辽圣宗（十世纪末）至金代初年（十二世纪初），是房山刻经的第三个高潮。此时，石经山九洞已装满石版。故又于山下云居寺西南开辟地窟两处，埋入石经一百多块，其上修塔、刻碑，塔基至今犹存。金初以后，房山刻经基本停止。元末，高丽僧慧月见石经山雷音洞石壁残破，封洞的石门受损，于是做了若干补刻和修理工作。此后，陆续又有某些刻经活动，直至清代康熙三十年（1691）才宣告结束。

本世纪五十年代，中国佛教协会对房山石经进行全面发掘和整理，计保存石经刻版一万五千多块，其中完好的一万四千多块，刻有佛典一千余种，三千四百余卷，包括题记六千余则。这些刻经时间较早，所以在佛经校勘上有重要价值；同时它还保存了若干早已散佚的佛籍，即在经录中著录而实际上已失传的佛典，其中以华严典籍为主。石经的题记内容丰富，涉及面广，对了解北方地区历代政治、经济、社会情况，都是很好的资料。

在印度佛教的发展过程中，佛陀被不断神化，各种"本生谭"或"本生故事"纷纷出现。北传佛教的经典如《六度集经》、《佛本行经》中，也收集有大量佛本生故事；而投身饲虎、尸毗王救鸽、长寿王、九色鹿等故事，则成为我国家喻户晓的佛教文学题材。大乘佛教经典如《维摩经》、《法华经》、《华严经》、《楞严经》等，往往通过大量比喻、寓言、佛菩萨求道说法故事的生动描述，吸引了广大知识人士和社会民众，有着很高的文学艺术价值。

随着译经事业的推进，汉魏以后，融华梵为一体的翻译文学作为一种新的文学体裁而诞生，在中国文学史上独树一帜。许多汉译佛典经高手润色，不仅内容奇异，而且文词优美、清新，为文学界展示了特殊的意境；而大量的佛教术语和词汇的出现，则极大地丰富了我国的语言文字宝库。

魏晋时期，在玄学流行的背景下，玄言诗颇受社会的青睐。与此同时，大乘空宗般若思想借助于玄学而获得发展。一些佛教学者将般若空观融入诗歌，使原来的玄言诗增添了一层恬静闲适的优美境界。如谢灵运的诗，善于将山水自然之美与般若性空思想结合，表现别一种幽远深邃的意境，对后人的诗歌创作极有影响。

由于禅宗崛起，自唐代起禅与诗关系甚密，相互影响，互为补充。两者都需要内在的感受和体验，都注重启示和象喻，追求言外之意，强调幽远的境界。骚人墨客通过参禅体验，在他们的诗文中表达禅理和禅趣；禅僧通过与文人酬唱，述说他们对宇宙人生的理解。诗禅往来，相得益彰。王维与禅僧交谊很深，他的诗作往往通过对田园山水的描绘，宣传禅学趣旨，美化隐逸生活。如《鹿柴》诗云："空山不见人，但闻人语响。返景入深林，复照青苔上。"诗中融自然与人生理想为一，既表现了空寂宁静的山水，又抒发了恬淡空灵的心绪，把禅学的深远意境化入清雅素朴的诗句。

南北朝起，佛教为了扩大影响，增强对民众的宣传效果，出现"转读"、"梵呗"、"唱导"等多种文学艺术形式。转读即唱经，以抑扬顿挫声调咏诵经典；梵呗即歌赞，以诗偈赞唱佛、菩萨；唱导指以说唱等多种形式宣传佛法，化导他人。通过这些形式，有力地推动了佛教向民间的发展。

唐代佛教达于鼎盛，梵宇林立，信徒激增，每逢佛教节日，各地大型寺院成为民众举行庆祝活动的聚会中心。在聚会上，僧侣们以通俗的语言宣讲佛经内容，增编故事情节，伴以音乐，说唱兼施，

便于一般民众接受。这就是所谓“俗讲”。如公元九世纪初，长安兴福寺僧侣文溆擅长俗讲，深受民众欢迎。据载，当他开讲时，“愚夫冶妇，乐同其说，听者填咽寺舍。瞻礼崇拜，呼为和尚”(赵璘《因话录》)。“俗讲”这一名词始见于唐初，但它源于六朝的唱导，是对佛经内容展开的通俗演讲形式。俗讲僧的前身便是唱导师，俗讲所敷衍的经文，旁引各种因缘譬喻，都是经过加工后的白话文，易为一般群众所接受。

俗讲所据的说唱体的通俗话本，是被称做“变文”的一种文学形式。“变文”一词在敦煌写本文书中经常见到。它以佛教经典为主题，以诗歌和散文结合的形式陈说故事，是一种活泼的民间文学。敦煌遗书中发现的《维摩诘经变文》、《目连救母变文》、《阿弥陀经变文》、《降魔变文》等，属于与佛教有关的变文；而《王昭君变文》、《董永变文》、《孟姜女变文》等，则是取材于史书传说的变文。

与变文同时产生的是变相。“变相”是将经文中的有关故事情节，加以描绘而成的图画，具有形象和生动的直观效果。如敦煌写本《降魔变文》，叙述的是舍利弗降伏六师的故事，其卷子背面即画有舍利弗与劳度差斗圣的变相，每页画面都与变文相对应。变相也可以单独画于帛纸或墙壁上，以所画的内容不同而有相应的名称，如《佛本生变相》、《华严变相》、《地狱变相》等。

俗讲和变文的出现，反映了佛教宣传方法的改进，标志着佛教在民间的广泛传播。为了达到更好的宣传效果，唐代佛教既注意在社会上层中扩大影响，又重视在一般民众中展开工作。因此，大批专职的宗教宣传家活跃于当时社会的各个领域。除了俗讲僧外，还有说法师、邑师、游行僧等各种专职人员，他们的活动给佛教文化增添了活泼的气氛。

俗讲最盛之时在唐文宗(827—840 在位)时代，五代以后似不很流行。宋真宗时明令禁止僧人讲唱变文，自此变文和讲经文等

也逐渐失传,但它的影响已不可磨灭。由于其时禅宗一枝独秀,僧人为满足民众对这类形式的爱好,使俗讲以"谈经"、"说诨经"、"说参请"等方式出现(参考周叔迦《法苑丛谈》) 直接继承变文而形成的是宝卷,间接受变文影响而形成的有弹词、鼓词以及话本。宝卷形成于宋代,它以韵文为主,间以散文,题材都为佛经故事。明清时期,以民间故事为题材的宝卷已广泛流行。弹词和鼓词均盛行于明清,前者主要流行于南方,而后者则主要流行于北方。自宋真宗明令禁止变文流行后,变文开始在民间以话本形式出现。话本是文字记录的说唱故事,它的进一步发展即章回小说,其中因受佛教影响,夹杂了有关人生如梦、因果相循等思想的宣传。

本世纪初,敦煌藏经洞所藏古代文书的发现,震动了整个世界。它使我们对隋唐佛教文化有了更多的了解。

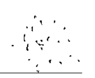
古代敦煌,地处中西交通的要冲,是中外文明的交汇点。隋唐时代,这一地区的经济和文化进入繁荣时期。但是,这里同时又是古代攻防要地,战争的烽火经常使它遭受严重破坏。北宋初年,党项族人建立的西夏国兴起于西北。敦煌在西夏统治时期,当地僧侣将大量历代经卷、画卷等藏在莫高窟的一个洞窟复室里,外面用砖封住,再涂上泥,绘上壁画。后来,随着时间的流逝,这一秘密也就被人遗忘了。在此后的数百年内,由于海路交通的开发,加上佛教势力日益衰落,敦煌逐渐失去它作为中西交通枢纽的地位,以往的繁荣也就一去不复返了。明代以后,处于西北边陲的敦煌一直十分冷落,无声无息。直至本世纪初,敦煌莫高窟的藏经洞因偶然的机会才重见天日,其中的文书宝藏得以再现于世。

藏经洞是一个高约一点六米、宽约二点七米,呈长方形的洞室。室内堆满了写本文书、织绣、绘画、法器等物件。其数量之多,至今仍无法弄清。一般估计,仅文书总数就在四万件以上。这些文书和其他宗教艺术品的出土,为我们研究隋唐等古代社会的政

治、经济、历史、宗教、文学、艺术、语言、文字等提供了大量珍贵的资料。从发现之日起，人们便给了它充分的重视，把它连同敦煌石窟建筑、雕塑、壁画等作为一个专门学科来研究，形成世界性的“敦煌学”。

敦煌文书以写本卷子为主，内容可分为佛教和非佛教两类。佛教方面的文书包括：一、大藏经中已经收入的经、律、论。由于它们早于流传世间的刻本藏本，未经转抄，脱落错误较少，因此能反映这些经典的早期形态，有较高的校勘价值。二、未收入大藏经的经、律、论。这些著作从未被人所知，因而可以借助它们解决一些学术问题。以禅宗为例，初期是北宗（神秀系）得势，后来转向南宗（慧能系）；南宗开始是神会系得势，后来转向南岳、青原二系。在这个过程中，失势的各系资料因自然或人为的原因，已丧失殆尽，今人依赖敦煌卷子而得以知其概貌。三、疑伪经典。据有关学者统计，藏经洞共保存疑伪经典有七八十种。它们为研究中国佛教思想的变化、发展提供了大量重要资料。四、三藏章疏。传统大藏经通常只注意收入翻译的经典，对中国佛教学者撰写的有关经、律、论的章疏并不重视。其实这些章疏是了解中国佛教思想不可或缺的资料。五、反映寺院宗教活动的材料。如变文、讲经文是寺院宗教集会上演绎经义常用的材料；授戒的牒文、布萨（检查僧徒遵守戒律情况）的记录以及僧众名单，则是寺院具体宗教活动的材料。六、反映寺院经济生活的材料。敦煌文书中有大量借契单据，从中可以看到当时寺院的阶级关系和经济形态。

敦煌藏经洞稀世瑰宝的问世，当时并未引起清政府重视。相反，西方冒险家在得知消息后，纷纷涌入敦煌。首先是英籍匈牙利人斯坦因，接着是法国人伯希和，其后是日本大谷光瑞探险队，还有俄国人勃奥如切夫、美国人华尔纳，他们借考古为名，相继疯狂劫掠敦煌文物。据估计，被他们盗走的写本卷子近三万卷。劫后



残余的八千余卷,后保存于京师图书馆(今北京图书馆前身)。

敦煌还是西域与中原两种佛教艺术的交汇点。在敦煌莫高窟,保存了大量唐代佛教壁画。

随着佛教的鼎盛,隋唐佛画也进入空前的繁荣时期。唐初画家中,于阗人尉迟乙僧在长安绘制了许多寺院壁画。他长于以色彩晕染的西域艺术手法,着力表现西域风情和人物形象,同时又吸收中原传统的线型勾勒,使他的人物画有"身若出壁"之感。他曾多次作过以《西方净土变》为题材的壁画,以气象万千、歌舞升平的画面,反映出初唐政治稳定、经济繁荣的面貌。生活于盛唐时代的"百代画圣"吴道子,在集诸家画师大成的同时,尤其推崇张僧繇。他一生创作了四百多幅壁画,所画人物天衣飞舞,满壁风动,成为开元(714—741)、天宝(742—756)以后佛教和道教壁画的楷模。这时期寺观壁画中的菩萨、天神、力士等造型,以人间体态为模特,更加体现出现实性的美感要求,绚丽多彩,仪态万千。这表明,中国佛教壁画已进一步世俗化了。

敦煌莫高窟有唐代壁画和彩塑的洞窟共二百零七个,可分为初、盛、中、晚四期。属中唐和晚唐的洞窟壁画,可视为唐代佛教绘画艺术的代表。这些壁画,虽出于无名画家之手,但它的风格与吴道子、阎立本等大家相似。

敦煌的唐代壁画,多以大幅"经变"为主,以经变的形式来讴歌佛国的欢乐和美好。如在净土变中,描绘出七宝楼台、香花伎乐、莲池树鸟等景物,着意将西方极乐世界装饰得分外庄严美丽。这种画面曲折地反映了当时的宫廷生活和民众愿望。大量的壁画还点缀有人间社会的生活小景,表现出盛唐的社会风习,其基调乐观、明朗,富有情趣。

中唐以后,许多画家受禅风所染,襟怀超然,无意于世事,故其绘画的内容和风格,都有意表现禅的深远意境。如大诗人、大画家

王维，他的浓淡墨色的山水画，极富有诗意，后人称之为“画中有诗”。他改变传统的山水画风格，开创了超然洒脱、高远淡泊的画风，对后来的中国画影响很深。

佛像雕塑是佛教艺术的典型体现。它主要保存于历代开凿的洞窟和兴建的寺院中。

唐代是我国雕塑艺术灿烂辉煌的时代。雕塑作品奇艺骈罗，精美绝伦；雕塑技术圆熟洗练，充分体现出雄健奔放的时代气息。这与南北朝相比，又有了新的进步。

龙门石窟的开凿，继北朝之后，在唐高宗、武则天时期达到鼎盛。奉先寺大像卢舍那佛是龙门石窟中规模最大的造像。大像始凿于唐高宗时期，至武则天时期完成。卢舍那佛是释迦牟尼的报身佛，意思是光明普照。武则天自称她做皇帝符合佛的旨意，所以有意通过佛像的雕造来体现自己的权威。卢舍那佛坐像通高十七米多，位于石窟中央。佛像仪表堂堂，比例匀称，丰颐秀目，表情慈祥而恬静；嘴角微翘，露出微微笑容；头部稍下倾，目光好象在关注着芸芸众生。佛的温雅敦厚的人间形象，使人感到亲近，而崇高神秘的宗教效果，则令人心生敬畏。

唐玄宗时期是中国佛教造像的黄金时代。这时期的造像圆润丰腴，体形健美，宽妆高髻，充满活力，达到前所未有的成熟和完善，充分体现盛唐时期人们的审美观念。我们从龙门石窟、佛光寺彩塑、敦煌彩塑等现存作品中，可以想见当时佛教艺术舞台上雕塑家们各领风骚的景象，令人叹为观止。

甘肃敦煌和天水麦积山，因石质疏松，不宜凿刻，艺术家们便匠心独运，改为彩塑（在泥塑上涂以颜色）。莫高窟的北魏时期敦煌彩塑，同样经历了逐渐接受中原文化、不断汉化的过程。隋代彩塑技术日臻成熟，手法细腻精巧，佛像已明显汉化。唐代，彩塑艺术进入全盛时期。它把西来的佛教艺术与汉文化加以圆满结合，

创造出更多、更有价值的作品。初唐的塑像丰满而生动，身体曲线流畅，富于节奏的变化。盛唐的塑像更是精美无比。如莫高窟第四十五窟的菩萨塑像，袒露胸臂，体态优美，轻薄的长裙紧贴身体，脸上露出细微的笑容。无论是柔美的表情，还是端庄的姿态，都淋漓尽致地表现了善良、温柔的东方女性特点。而同窟的天王却显得刚健、勇猛。两者的鲜明对照，给人以特别深刻的艺术感受。

由于泥塑、木雕的艺术手段与金石雕刻相比，更能有效地施展雕塑家的艺术天才，而且取材方便，易于在全国范围内推广，因此，唐宋以后，各地寺庙都盛行泥塑或木雕佛像，洞窟石刻造像逐渐被取代。

佛教音乐在南北朝“梵唱屠音，连檐接响”，气氛渐浓的基础上，至隋唐时期也进入它的鼎盛时期。

在隋代宫廷设置的“七部乐”、“九部乐”中，采用了大量佛教音乐，如天竺乐《天曲》就是佛教乐曲。隋代出现的《法曲》，则是由佛教音乐（“法乐”）演化而成。在九部乐基础上，唐代宫廷音乐发展为“十部乐”，其中除天竺乐属典型的佛教音乐外，西凉乐、龟兹乐等西域音乐也与佛教音乐有密切关系。

在唐代，佛教寺院既是宗教活动的场所，又是传播佛教音乐的中心。佛教音乐的创作、宣唱和演奏，都达到了很高的水平。为配合佛教思想的宣传，唐代佛曲进入大众化、通俗化的发展时期，实现了佛教音乐的完全汉化。在强烈的佛教氛围中，涌现出了一批才华绝世的佛乐专家。他们通晓大众心理，精研音乐之道，主动大胆创新，征服无数善男信女，以至出现“士女观听，掷钱如雨”，“听者填咽寺舍”的盛况。如释文溆善于用乐曲演唱变文，“其声宛畅，感动里人”，令当时的宫廷音乐家都表示折服。他的说唱音乐曲调成为教坊作曲艺人学习的典范。又如德宗贞元（785—805）年间，长安庄严寺乐僧段善本与号称“宫中第一手”的琵琶演奏家康昆仑

比艺,其音乐修养和演奏技巧使康昆仑惊叹不已。又据载,佛教音乐家释宝岩每于法会之际登座讲唱,而往往未及开口,便“掷物云崩,须臾坐没”,大量施舍之物顷刻间淹没他的座位。

据近人任二北对敦煌卷子中五百余首曲名的研究,证明唐代佛曲的名目很多,如《婆罗门》、《悉昙颂》、《好住娘》、《散花乐》、《归去来》、《五更转》、《十二时》、《百岁篇》等,计二百八十余首。这从侧面说明了当时佛教音乐的繁荣景象。

中国佛教建筑源于印度,但在发展过程中,逐渐演变成为具有鲜明民族特色的艺术形式。

魏晋以后,中国都城和宫殿建筑的形制已渐趋完善。都城通常取方正的轮廓,设置贯通南北的中轴线,在中轴线上建造主殿。受其影响,佛寺和石窟的建造,开始改变早期对印度平面布局的模仿,转而采取中国宫殿官署的院落式格局。

隋唐时期的寺院,继承和发展了魏晋南北朝的传统,平面布局以中轴线作纵深的展开,以殿堂廊庑等组成的庭院为单元,殿宇重叠,庭院错落;供奉佛像的佛殿已成为寺院的主体,佛塔往往建于寺旁,另成塔院。

现存最早的佛寺山西五台山南禅寺,其正殿重建于唐德宗建中三年(782)。殿内无柱,梁架结构简练,显得庄重、古朴、坚实。稍晚于南禅寺的现存唐代佛寺建筑是五台山佛光寺。该寺重建于大中十一年(857),三面环山,因山势而成层层叠高的三层院落。东大殿位于最后一层院落,地势最高,雄视全寺,建筑古朴,显得宏伟壮观,是唐代佛寺建筑的典型。

佛塔的建造源于古印度覆钵式窣堵波。但这种形制移植到中国后,发生很大的变化。从造型上分类,中国历代佛塔可分为楼阁式、密檐式、覆钵式、金刚宝座式四种。隋唐佛塔较为多见的,是楼阁式和密檐式。

楼阁式塔明显受了中国传统楼阁式建筑的影响。早期楼阁式塔都属木结构，如《洛阳伽蓝记》所载北魏永宁寺塔。现存隋唐以后的楼阁式塔，多为砖石仿木结构。这种塔外形呈多层楼阁，内部设有楼层，可沿楼梯拾级而上。人们可以在每一楼层上凭栏远眺，周围景色尽收眼底。著名的如唐玄奘所建的西安大雁塔，该塔朴素、平实、大方，气势宏大。

密檐式塔因外檐层数多而得名。如西安小雁塔，建于唐景龙(707—710)年间，因其晚于大雁塔，且规模较小，故名。该塔初建时为十五层，密檐结构，造型劲秀，经多次重建，今塔高四十五米，计十三层，也可由旋梯逐级登至最高层。

五、佛教的对外传播

隋王朝复兴佛教，对佛教采取利用的政策，使它成为与朝鲜、日本等国文化交流的重要内容。

公元三、四世纪起，朝鲜半岛兴起高句丽、百济、新罗三国。三国时期，佛教开始从中国传入。最早传入的是高句丽，时间大约在前秦苻坚建元八年(372)。当时苻坚曾派遣使者及僧人顺道送去佛经和佛像，高句丽第十七代君主小兽林王也派遣使者前来答谢。两年后，前秦僧人阿道又去高句丽传授佛法，高句丽王特为修建肖门寺和伊弗兰寺，分别供顺道、阿道居住。百济传入佛法稍晚于高句丽。东晋孝武帝太元九年(384)，梵僧摩罗难陀由东晋抵达百济的汉城山，受到百济王的欢迎；翌年在该城建立寺庙，并度僧十人。至于新罗的佛教，一般认为是在讷祇王(417—418 在位)时由高句丽传入，并较早有新罗僧来中国参学。

在隋代，朝鲜半岛三国来华的留学僧很多。如新罗人智明，前

后留居中国十七年,回国后被真平王奉为“大德”。新罗人圆光(532—630),俗姓朴,二十五岁时渡海来中国,学习佛法,兼学儒术。在中国十一年,对三藏教典广事披览,尤其重视对《成实论》、《般若经》、《大涅槃经》、《摄大乘论》的研习,为时人所敬重。回国后受朝野奉迎,真平王尊之为师,常谘之以军政事宜。新罗人昙育,在隋求法九年,后随新罗国使者惠文回国。新罗人玄光,来中国较早,隋时在江南游方参学,回国后结茅而成梵刹,化导僧俗甚众。新罗人安弘,北周武帝时来中国,后邀西域人毗摩罗真谛等一起回国。高句丽人波若,十六岁时来中国,入天台山,向智𫖮求授禅法,后圆寂于国清寺。据载,当隋文帝仁寿元年(601)诏令各州建舍利塔时,“三国使者将还,各请一舍利,于本国起塔供养,诏并许之”(《广弘明集》卷十九)。由于三国来华留学僧为数日增,隋朝专为他们延聘名德学者为之讲授。如大业十年(614),神迥“教育三韩诸方士”(《续高僧传》卷十三);灵润“教授三韩”(《续高僧传》卷十五)。

隋朝与三国佛教的交流,是中韩文化交流史中的一个重要组成部分。这种交流活动,除了它本身的宗教意义外,还有着广泛的政治和文化意义。来华的不少僧侣负有本国的政治和外交使命,回国后积极为现实政治服务。如圆光回新罗后,大讲《仁王护国般若经》,宣传忠君爱国思想,乃至把佛教的世俗五戒解释为忠君、孝亲、信友以及“临战无退”、“杀生有择”。这实际上是为新罗诸王统一高句丽和百济的军事行动辩护。

早在梁武帝普通三年(522),司马达止等人来到日本,在坂田原建筑草堂,安置佛像,归依礼拜。三十年后(552),百济圣明王遣使进献金铜释迦牟尼佛像和汉译佛典、幡盖等物,并上表赞颂弘传佛法的功德,是为佛教传入日本之始。

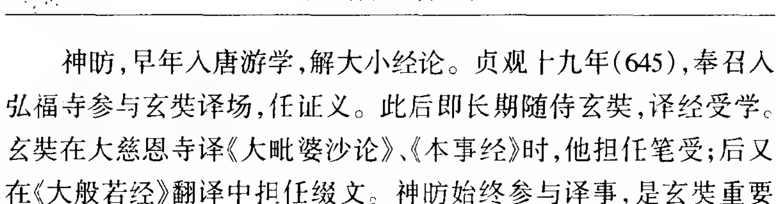
隋代复兴佛教之时,正是日本推古朝圣德太子(574—622)摄

政,大力提倡佛教的时期。圣德太子曾师事高丽僧慧慈,崇尚汉文化,用汉文撰成《胜鬘经义疏》、《维摩经义疏》、《法华经义疏》。隋大业三年(607),圣德太子派遣国使小野妹子来华联系邦交,求取经论。翌年,小野妹子一度回国;同年再派他为使赴隋,率留学生和学问僧多人,其中有舒明天皇末年在宫中讲《无量寿经》的慧隐。这是日本向海外派遣留学僧的开始。其史书有载,曰:"闻海西菩萨天子重兴佛法,故遣朝拜,兼沙门数十人,来学佛法。其国书曰:日出处天子,致书日没处天子无恙,云云。"(《隋书》卷八十一)隋炀帝将这些来华留学僧安置于鸿胪寺的"四方馆",令国内名僧给予指授。此后,日本派遣来华的僧俗留学生便络绎不绝,至唐而更为频繁。中国的传统文化由此而对日本产生重大影响,汉文也得以在日本普遍流行。

唐朝国势强盛,文化繁荣发达,成为东方文明的中心,对周围各国具有巨大的吸引力。佛教在唐朝也处于鼎盛时期,佛教文化进一步向国外传播。

六世纪以后,地处朝鲜半岛东南的新罗,乘高句丽与百济争霸之际迅速强盛起来,至七世纪六十年代,它联合唐王朝,先后灭百济、高句丽,统一朝鲜半岛。统一后,新罗王朝的统治者出于政治的考虑,一方面大力扶植儒教,另一方面又支持佛教、道教的发展。他们经常派遣大批留学生来唐朝学习中国文化。在新罗佛教的传播和宗派的建立过程中,来华的佛教僧侣起了直接的宣传和组织作用。不少僧人在华期间曾参与玄奘、金刚智等人的译经事业,甚至直接参加过我国佛教宗派的组织活动,回国时携去大批佛教典籍、文物。回国后,有的继续从事佛教经论的研究,有的开山授徒,展开建立宗派的活动

新罗僧神昉、圆测、胜庄、道证、大贤、顺憬等人先后入唐,从玄奘一系受学唯识教义。



神昉，早年入唐游学，解大小经论。贞观十九年(645)，奉召入弘福寺参与玄奘译场，任证义。此后即长期随侍玄奘，译经受学。玄奘在大慈恩寺译《大毗婆沙论》、《本事经》时，他担任笔受；后又在《大般若经》翻译中担任缀文。神昉始终参与译事，是玄奘重要弟子之一。

圆测(613—696)，出身新罗王族，自幼出家。贞观元年(627)十五岁时入长安，师事法常、僧辩，研习唯识。玄奘自印度回国后，即前往受学《瑜伽师地论》、《成唯识论》等。后被召为西明寺大德。玄奘去世后，即在西明寺传唯识教义。武则天时期被选入译经馆，协助天竺僧地婆诃罗译《大乘密严经》等。著书甚多，其中现存者有《解深密经疏》、《般若心经赞》、《仁王经疏》等。他的唯识学因受真谛一系思想影响，故与窥基所述有所不同，形成玄奘门下的又一系统。其弟子主要是新罗学者，如胜庄、道证等。胜庄著有《成唯识论决》、《杂集论疏》等。道证著有《成唯识论要集》、《辩中边论疏》等。大贤即出自道证门下，现存著作有《成唯识论学记》等。以上各家的学说和著作为新罗唯识宗的成立奠定了基础。

另有唯识学者顺憬，他于唐高宗乾封(666—668)年间入唐，传唯识法相之学。擅因明之学，曾立"决定相违不定量"，虽与窥基观点不一，但仍深为窥基赏识。

新罗僧义湘(625—702)，俗姓朴(一说姓金)，二十九岁(一说二十岁)出家。唐高宗显庆六年(661，一说永徽元年即650年)，与元晓结伴来华。元晓于半途返回，湘独自入唐，止于扬州。后投终南山至相寺，从智俨学《华严》教义，与法藏同学。仪凤元年(676)回国，奉敕在太白山建浮石寺，宣传华严宗教义，是为新罗华严宗初祖。著作有《华严一乘法界图》、《法界略疏》等。他所创的华严宗又名浮石宗。据说有弟子三千，贤哲十人。另有新罗僧元晓(617—?)，虽未入唐求法，但他也以宣传华严教义为主，开创华严

的海东宗。著有《华严经疏》、《大乘起信论疏》、《十门和诤论》等。他的《起信论疏》当时已经传入中国，据《宋高僧传》卷五载，澄观曾向法藏受《海东起信疏》义。

新罗僧胜诠、审详入唐后，都从法藏学习华严教义。胜诠由唐返回新罗时(692)，法藏曾托他携书信给义湘，并抄写所著《华严经探玄记》等带回。义湘将法藏著作传送十寺讲授，使新罗华严之学更为发达。审详则后来去日本宣传华严教义。

新罗僧慈藏，俗姓金，贵族出身。他于贞观十二年(638)率门人僧实等十余人入唐求法。初往五台山礼佛，后住终南山云际寺，受唐太宗优礼。贞观十七年(643)，携唐朝所赐藏经一部并佛像、法器等回国，新罗拥有大藏经自此开始。慈藏回国后，被敕为大国统，管理全国僧尼事务。他整顿了僧尼戒律，立僧统制，著诸经戒疏十余卷。经过他的努力，新罗佛教发展迅速。据《续高僧传》卷二十四说，"一代佛法，于斯兴显"。接受慈藏的提议，真德女王三年(649)下令全国服唐朝衣冠；翌年又奉唐正朔，用"永徽"年号。

又有新罗僧圆胜于贞观元年(627)入唐，后与慈藏一起返回新罗，宣传律宗教义。唐代律宗初祖道宣门下聚集了很多新罗学僧，他们所著的戒律章疏后来在新罗广泛传播。

新罗王朝后期的佛教，更多的受唐代禅宗和密宗的影响。

相传新罗僧法朗于贞观(627—649)年间入唐，从道信受学禅法，回国后传与神行。神行也入唐求学，从普寂弟子志空习禅，回国后传播神秀系统的北宗禅。但对新罗禅宗影响最大的则是南宗禅。韩国"禅门九山"中的八派属于南宗系统。

唐玄宗开元十六年(728)，新罗国王第三子随入唐使来长安，敕住禅定寺。后入蜀，从智诜(弘忍弟子)的弟子处寂受禅法，改名无相。信徒为他建净众寺，在成都等地传法二十余年，世称"东海大师"。安史之乱后，玄宗避难入蜀，他曾于内廷受供养。

洪州禅系西堂智藏禅师门下，有新罗僧道义、慧哲、洪陟等。道义于德宗兴元元年(784)入唐，在广州宝坛寺受戒，后多方参学，在唐三十七年。回国后传播南宗禅法，成为韩国禅宗迦智山派初祖。慧哲于宪宗元和九年(814)入唐，谒智藏于龚公山，受传心法印。后又在西州(今新疆吐鲁番)浮沙寺学大藏经三年，回国后在武州桐里山建逐虻寺，传授禅法，成立禅宗桐里山派。洪陟入唐后也受学智藏禅法，回国后大力宣传禅宗教义，受兴德王和宣康太子的信奉，在智异山创实相寺，成为实相山派的初祖，卒谥"证觉大师"。新罗僧无染于穆宗长庆元年(821)入唐，先诣终南山至相寺听讲《华严》，又至洛阳佛光寺问道于如满禅师，后诣蒲州麻谷山宝彻禅师，受传法心印。在唐二十余年，回国后住圣住寺，成立禅宗圣住山派，门下弟子二千余人。道允入唐后成为南泉普愿的弟子，回国后传播洪州禅法，受景文王的支持，形成禅宗师子山派。梵日入唐后为盐官齐安禅师法嗣，回国后创建崛山寺，是为禅宗崛山派祖师。在京兆章景寺怀恽禅师门下，有新罗僧玄昱，他回国后受诸王礼敬，创禅宗凤林山派。在洪州云居山道膺禅师门下，有新罗僧迥微、利严、云住、庆猷等，利严回国后创禅宗须弥山派。可见，韩国禅门九山与中国禅宗在法统上、思想上都有密切的关系。

此外，新罗僧顺支于宣宗大中十二年(858)入唐，参袁州仰山慧寂禅师，得受心印。回国后传沩仰宗禅法，成为新罗沩仰宗的初传。又有新罗僧迦智、忠彦参明州大梅山法常禅师；钦忠、行寂、清虚等参潭州石霜山庆绪禅师；大矛参庐山归宗智常禅师；金藏参袁州洞山良价禅师。等等。

唐代密宗对韩国佛教也有深刻影响。

新罗僧侣入唐求学密法的，也为数不少。如明朗于贞观六年(632)入唐，学杂部密法，回国后创建金光寺，是为韩国神印宗的开祖。惠通、明晓、玄超等人入唐后也学习密法，后来归国行化。明

晓回国时还请得密典《不空绢索陀罗尼经》一部。此后,又有悟真、惠日于德宗建中二年(781)同时来唐,从长安青龙寺惠果受金、胎两部密法。悟真学成后去印度,终于西藏;惠日学成后回国。

新罗僧慧超(?—780)入唐后师事金刚智,并协助译经;后为不空弟子。他慕玄奘、义净西游取经伟业,游历五天竺,返回长安。著《往五天竺国传》,详细记述当时印度、中亚和西亚的政治、经济、宗教、地理等状况。再随金刚智、不空受密法。晚年住五台山乾元菩提寺,著《一切如来大教王经瑜伽三密圣教法门》。此外,唐代的中国僧人义林,曾从善无畏学胎藏界密法,后来赴新罗,在那里传授密宗教义和作法。

唐代佛教对日本的影响更为深远。

日本自舒明天皇二年(630)派遣唐使开始,到宇多天皇宽平六年(894)停派遣唐使为止,前后计有十九次两国间的重大文化交流活动。遣唐使中,包括为数众多的入唐求学巡礼的僧侣。至于民间私人的来往,也络绎不绝。随着来隋唐留学的僧人陆续返日,以及中国僧人的相继赴日,在经过一番宣传、组织之后,在日本逐渐建立起与中国相应的佛教派系。奈良朝(710—794)有所谓"古京六宗"(三论、成实、法相、俱舍、华严、律),它们都是在中国佛教的基础上移植而成。唐代佛教对日本佛教影响最大的,当是唯识宗、华严宗、律宗、天台宗、密宗。

唐武德八年(625),吉藏的弟子高丽僧慧灌抵达日本,在飞鸟元兴寺演讲"八不中道"三论宗教义,建立日本三论宗。慧灌的弟子福亮也曾入唐,向吉藏学习三论,回国后传播三论思想。福亮之子出家后名智藏,也曾入唐求学三论教义,回国后住法隆寺。智藏弟子道慈于大足元年(701)入唐,在长安西明寺从吉藏的再传弟子元康研习三论,回国后阐扬三论学说。道慈模仿西明寺,在奈良建立大安寺。

日本唯识宗的开创人是道昭(629—700),他于永徽四年(653)随遣唐使至长安,受学于玄奘,玄奘亲予指授。回国时,携去新译经典和有关唯识宗的章疏多种。住于元兴寺,大力传播唯识宗教义,成为日本唯识宗的初祖。

日本唯识宗自道昭传入后,分为南北两系,总有三传。唐高宗显庆三年(658),日僧智通、智达也渡海入唐,从玄奘、窥基受学,回国后弘传于奈良兴福寺,是为第二传。武则天长安三年(703),新罗僧智凤、智鸾、智雄入唐,受学于濮阳智周,后至日本传播唯识之学,是为第三传。以上属于南寺传系。玄宗开元四年(716),智凤的再传弟子玄昉入唐留学,从智周学习唯识教义,二十年后回国,携回经论五千余卷,在奈良兴福寺大力宣扬该宗教义。为表示与道昭等所传有所不同,故称为北寺传系。这时,日本的唯识宗已蔚为佛教的一大宗派,并出现众多对唯识学有贡献的学者。

在华严宗方面,日僧荣睿、普照于开元二十一年(733)入唐求法,在洛阳、长安就学华严教义等。后邀请洛阳大福先寺僧道睿赴日,道睿乃于开元二十四年赍《华严》章疏东渡。道睿在日本,初为奈良东大寺新建的大佛主持开光,后在大安寺宣讲戒律。他是日本华严学的初传。同时又有法藏弟子新罗僧审详学成后去日本,住大安寺,应请在金钟道场开讲《华严经》,成为日本华严宗的初祖。

七世纪后期,曾有日僧道光入唐学律,但回国后未曾加以弘传。日僧荣睿、普照入唐后,除研习华严外,又求学戒律,奉敕在洛阳大福先寺从定宾律师受学。二人以日本传戒无人为憾,又闻扬州大明寺鉴真和尚学行高尚,乃至扬州恳请鉴真东渡。天宝二年(743)起,鉴真、荣睿、普照等人赍经论、法物等启舟东行。前后五回,均为风浪所阻,历经十载。至第六回(753),终于东渡成功。时荣睿已卒于端州,鉴真则双目失明。鉴真抵达日本后,受到朝野僧

俗的盛大欢迎。不久，他在奈良东大寺修建戒坛，开始授戒，是为日本登坛授戒之始。后又于奈良兴建唐招提寺，并设置戒坛。前后受戒者数万人，成为日本律宗初祖。鉴真在日本除传授戒律外，还积极传播盛唐文化，介绍中国先进的医药、建筑、艺术等方面的知识。他带去的精美佛像和经典，至今尚存，被视为日本的国宝。

公元794年，日本国都奈良迁往平安。受中国天台宗、密宗的影响，平安时代日本佛教又开创了天台、真言两宗。

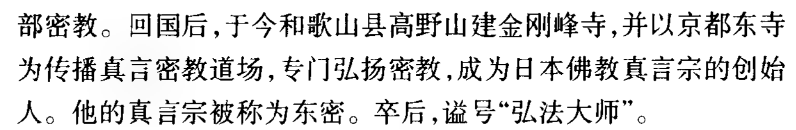
唐贞元二十年（804），日僧最澄（767—822）入唐，先达明州，转赴天台，从天台山修禅寺道邃、佛陇寺行满学天台教义。翌年，转赴越州龙兴寺，从善无畏的再传弟子顺晓修学密法，并受秘密灌顶。同年，携经论疏记二百三十余部归国。回国后，力辟各宗，提倡天台圆顿之旨。他在天皇支持下，于比睿山建延历寺，开创日本天台宗，兼传密教。著述甚多，谥号“传教大师”。

其后，日僧圆仁于开成三年（838）入唐。圆仁是比睿山天台宗传人，他入唐后，先从扬州开元寺宗睿学习梵文，后登五台山从普通院志远学天台教义。又到长安，从大兴善寺元政受金刚密法，再从青龙寺义真受胎藏界密法并灌顶。回国后（847）仍住比睿山，宣传台、密二教，并据天台教义唱圆（台）密一致之论，是为台密之祖。

最澄弟子义真门下的圆珍，也是比睿山僧侣。他于大中七年（853）入唐，以福州开元寺为起点北上，经天台山、苏州、洛阳，到长安，在青龙寺从法全学瑜伽密教，并在大兴善寺从智慧轮受金、胎两部曼陀罗。再到天台山国清寺，于此建立止观堂。回国时带去经疏一千余卷。回国后仍住比睿山，建园城寺（三井寺）。

日本佛教史上有名的“入唐八家”，上述最澄、圆仁、圆珍是属于天台宗的三家。

日僧空海（774—835）于德宗贞元二十年（804）入唐求学，先达福州，后入长安，奉敕居西明寺，从青龙寺不空弟子惠果学金、胎两



部密教。回国后，于今和歌山县高野山建金刚峰寺，并以京都东寺为传播真言密教道场，专门弘扬密教，成为日本佛教真言宗的创始人。他的真言宗被称为东密。卒后，谥号“弘法大师”。

空海之后，又有日僧圆行、常晓、慧远、宗睿等入唐修习密教。圆行和常晓都是奈良元兴寺僧侣，同于开成三年(838)入唐。圆行从长安青龙寺义真修学，回国后在京都灵岩寺、播磨大山寺弘传密宗。常晓入扬州栖灵寺从文璨学金刚界密法，回国后以京都小粟栖法林寺为修法道场。慧远也于开成三年入唐，从长安青龙寺义真学密教，回国后，开创京都安祥寺(东大寺别院)。宗睿于咸通三年(862)入唐，历参五台山、天台山，长安青龙寺、慈恩寺、兴善寺、西明寺，洛阳圣善寺，学习密法仪轨。回国后，在京都东寺设立灌顶坛场。

上述空海等五人，是“入唐八家”中属真言宗的五家。

入唐八家回国时，都从中国求得大量经典章疏、图像文物，并各自编有一部《请来目录》。在整个平安朝(794—1192)，天台、真言两宗非常发达，是当时佛教界占有明显优势的宗派。

日本中世纪文化与中国隋唐文化关系密切。它在大量接受和吸收隋唐文化的基础上，经过消化整理，使之与日本固有文化融合而形成；其中起重要作用的是佛教思想文化。日本来唐的学问僧直接受中国佛教文化的影响，参与了对隋唐文化的吸收和移植。同时，隋唐大批高僧不畏艰险，远涉重洋赴日弘法，也对中国文化在日本的传播作出不可磨灭的贡献。不仅是语言文字，而且如佛教仪礼、经像、文物、历法、医药、建筑、工艺等，日本都深受隋唐文化的影响。隋唐佛教在中日文化交流史上有着特殊重要的地位。

由于地理上的原因，越南自古以来就是中印海上交通的中继站，许多从海路到印度求法的中国僧侣一般取道越南而去。越南佛教徒使用的一向是汉文佛典。

越南佛教各宗派与中国佛教有渊源关系。越南佛教的禅宗前派,又名灭喜禅派,相传为毗尼多流支(汉译灭喜)所传入。毗尼多流支由印度来华,曾师事禅宗三祖僧粲,于580年赴越南宣传禅法。百丈怀海的弟子无言通于唐元和十五年(820)去越南,开创越南佛教的禅宗后派,又称无言通禅派。至宋代,有雪窦重显的弟子草堂禅师在越南传扬"雪窦百则"和提倡禅净一致,创建雪窦明觉派,又称草堂禅派。十三世纪,越南陈朝皇帝太宗先后向中国天封、德诚禅师参学,三传而至仁宗。仁宗出家为僧,称竹林调御,是为竹林派开祖,该派以传临济禅为主。

第六章　五代佛教

第一节　五代王朝与佛教

一、五代佛教政策

五代十国(907—960),虽然历时只有半个多世纪,但是对中国历史的发展,影响相当深远。唐灭亡后,来自西北的各部族,完全控制了河西广大疆域,直逼灵州、秦州;发自东北的契丹,寒光铁骑,出入于河北境内。以两京为中心的中原地区,不断进行改朝换代的战争,前后建起后梁、后唐、后晋、后汉、后周五个政权,而势力只能向南推到淮河流域。虽说五代,却是八姓、更换了十四个皇帝。江淮以南,也是群雄竞起,割土立国,先后出现吴越、吴、南唐、闽、南汉、楚、荆南、前蜀、后蜀九个割据政权,加上北汉,共十个小朝廷,史称十国。原先大一统的中华帝国,再一次陷入分裂和混战的局面。

五代十国是中国古代封建社会由前期向后期过渡的重要时期,中国佛教史在这时也进入一个转折时期。

唐末五代长期的社会动乱给佛教造成直接影响，同时也带来一些新的因素。佛教各宗派的章疏典籍，经过唐武宗会昌灭佛以及唐末五代战乱，遭受严重破坏，大部已经散佚；而从印度、西域传入的佛教经典，因其传译已于此前基本完成，故译经事业也进入消沉时期。另一方面，传统佛教宗派自安史之乱后，已普遍趋于衰微。传统佛教的衰微，促使教界展开自我反省；而五代王朝的佛教政策，也要求佛教面对现实。在这一形势下，禅宗在南方获得迅速成长，进入全面繁荣时期。因此，五代佛教一方面是对隋唐佛教的反省和总结，同时也是对宋代佛教的酝酿和准备，以更好适应社会的需要。

五代时期，北方地区军阀专权，他们多数迷信长矛利剑和金钱万能，不得已时，还有做儿皇帝的一途；对于国家治理，经济和文化建设，几不知为何物。与此相比，南方诸国相对稳定，地方经济得到开发，文化重心随之转移。全国南北的经济文化格局，开始了重大的调整，从而也影响了佛教的发展。

北方不停息的战乱，造成赋役的不断加重；无休止的掠杀，既给佛教寺院设施和寺院经济以严重破坏，也驱使更多的丁壮和人口加入僧侣队伍。从一般意义上说，佛教对统治者并无害处；但从当时朝廷对兵源和财力的急切需要上说，佛教却是暴敛和强征的重大障碍。因此，北方诸朝对佛教普遍采取限制赏赐名僧和度僧人数的政策。

后梁末帝龙德元年(921)，祠部员外郎李枢上言："请禁天下私度僧尼，及不许妄求师号紫衣。如愿出家受戒者，皆须赴阙比试艺业施行，愿归俗者一听自便。"诏曰：

> 两都左右街赐紫衣及师号僧，委功德使具名闻奏。今后有阙，方得奏荐。仍须道行精至，夏腊高深，方得补填。每遇明圣节，两街各许官坛度七人。诸道如要度僧，亦仰就京官



坛，仍令祠部给牒。今后只两街置僧录，道录、僧正并废。（《梁末帝本纪》下，《旧五代史》卷一〇）

这是后梁君臣对佛教的基本态度，实际上也是整个五代王朝对佛教的基本态度。

后唐庄宗同光二年(924)，帝敕"(合)并无名额小院舍"(《义楚六帖》卷二一)，以有效控制寺院和僧尼的数量。后唐明宗天成元年(926)，敕曰："应今日已前修盖得寺院，无令毁废，自此后不得辄有建造。如有愿在僧门，亦宜准佛法格例，官坛受戒，不得衷私剃度。"(《五代会要》卷一二)其意也在制约佛教发展。又认为：

> 佛氏之教由来久矣，既为空寂之门，不无高洁之士。自淳风久散，至道莫隆，渐容游惰之徒，杂处缁黄之众，罔守禁戒，唯切经求托形势以扰人，蓄资财而润己。将思纵志，肯乐聚居。多于闾巷之间，别构住持之所。妄陈福业，谮诱聋愚。或移动居人，或侵并物业。如斯之弊，其徒日繁。朕方静寰区，务康黎庶，贵臻有益，共洽无私。（《册府元龟》卷五二）

这里所陈对佛教严予制约的理由，一方面反映了当时佛教界的实际情况，但更重要的是出于政治需要。

天成二年(927)，后唐明宗在《应条流二京诸道州府县镇寺院僧尼记事敕》中，例举了佛教与朝廷政策相违的六个方面，严令"有志愿出家，准旧例经官陈状，比试所念经文，则容剃削"；严戒"或僧尼不辨，或男女混居；合党连群，夜聚明散；托宣传于法令，潜纵恣于淫风"(《五代会要》卷一二)。

后唐末帝清泰二年(935)，经功德使奏请，规定于每年佛诞节，由诸州府奏荐僧尼，但需立讲论科、讲经科、表白科、文章科、应制科、持念科、禅科、声赞科，"以试其能否"(《唐末帝本纪》中，《旧五代史》卷四七)。

后晋时继续推行上述政策，如高祖天福二年(937)敕："降圣之

辰，即于本处住州府陈状，便比试学业，勘详事行。不虚，则容剃度。”严禁“不遵条理，衷私剃度者”，凡违犯者必予以重罚：“其新剃度之人，并请重行决断发遣，归本乡里，收管色役。其元招引师主及保人等，先具勘责违犯条流愆罪，亦请痛行决断。”（《五代会要》卷一二）由此可见，五代王朝始终对私度僧尼持有一种特殊严厉的政策。

配合帝王的限制佛教政策，五代上层官僚也不断上疏，要求沙汰僧尼，以保证国家财政和兵源。如后汉隐帝乾祐二年（949），司勋员外郎李钦明上疏，请沙汰僧尼；又，国子司业樊伦上疏，请禁僧尼剃度。他们都试图进一步加强对佛教力量的控制。

五代末年，受政治经济形势所迫，上述限佛趋势继续发展。后周太祖广顺三年（953），诏废都城开封“录到无名额僧尼寺院五十八所”（《周太祖本纪》，《旧五代史》卷一一二）。不久，便有后周世宗大规模毁佛事件的发生。

五代各王朝对佛教的限制、整顿政策，原因是多方面的。但其中最根本的，是出自政治形势和经济利益方面的考虑。后汉李钦明《请沙汰僧人疏》指出：

> 缁侣聚居，精舍辉赫，每县不下二十余处。求化斋粮，不胜饱饫，寺家耕种，又免征税，……即自圣化之内，且约十万僧尼，每人日米一升，十万人日费二十石，以日系月，其数可知。每人春冬服装，除绫罗纱縠外，一僧岁中须绢五匹、绵五十两，十万僧计绢匹五十万、绵两五百万。此辈不耕不农，皆出于蚕织，无裨至化，实斁大猷。臣以为，聚僧不如聚兵，僧富不如民富。昔秦皇帝并吞六国，虎视天下，以兵多民富故也，僧何预焉！（《册府元龟》卷五四七）

其思想出发点与帝王完全一致。五代兵荒马乱，政权交替频繁，财源和兵源成为当时统治者的最大课题。至于佛教的另一方

面作用，此时已无暇考虑。樊伦上疏表达的是同样的思想："游惰之民，多归僧舍。朝廷用兵，须丰军食。请三五年间，止绝僧尼戒坛，兼禁私行剃度。"(《全唐文》卷八五五)总之，一切政策的施行，都要围绕着王朝当前的政治经济利益。

五代帝王为了巩固自己的政治统治，不断扩大军费开支，对于佛教分割经济利益当然不会满意。更何况在这一时期，以佛教形式为掩护，曾经发生过农民的反抗斗争，使统治者不能不对佛教予以警惕。据史书记载，后梁贞明六年(920)，河南境内即有一次大规模的起义：

> 陈州里俗之人，喜归左道，依浮图氏之教，自立一宗，号曰上乘，不食荤茹，诱化庸民，揉杂淫秽，宵聚昼散，州县因循，遂致滋蔓。时刺史惠王友能恃戚藩之宠，动多不法，故奸慝之徒，望风影附。毋乙数辈，渐及千人，攻掠乡社，长吏不能诘。是岁秋，其众益盛，南通淮夷。朝廷累发州兵讨捕，反为贼所败。陈、颍、蔡三州大被其毒。群贼乃立毋乙为天子，其余豪首，各有树置。(《梁末帝本纪》下，《旧五代史》卷一〇)

这次农民起义的领导者以佛教为旗号，把矛头直接指向最高统治者。但其教义实际与佛教并无多少相通之处："其徒以不茹荤饮酒，夜聚淫秽，昼魔王踞坐，佛为洗足。云佛是大乘，我法乃上上乘。"(《佛祖统纪》卷四二)不管如何，这类情况的出现，无疑促使五代王朝加强对佛教的设防。

受长期战乱的困扰，社会秩序无法安定，人们出于本能的求生欲望，很自然地把寺院当作避难存身之所，这就不可避免地影响到佛教自身的建设。五代佛教的僧尼素质和教团纪律，除禅宗外都呈现明显的下滑趋势。五代各王朝再三下令严禁私度僧尼、新建寺院，并多次敕命淘汰僧尼，通常也以此为重要理由。前引后唐天成元年(926)十一月的敕书云："自淳风久散，至道莫隆，渐容游惰

杂处缁黄之众，罔守禁戒。”（《册府元龟》卷五二）次年六月的敕书又说：“有矫伪之徒，依凭佛教，诳诱人情。或伤割形骸，或负担钳索，或书经书都肆，或卖药于街衢”；“州城之内，村落之中，或有多慕邪宗，妄称圣教。或僧尼不辨，或男女混居，合党连群。”（《五代会要》卷一二）可见，五代佛教已面临着来自各方面的威胁，它在北方地区的发展受到严厉的挑战。

伴随时代的变迁，与隋唐佛教相比，五代佛教的内容也有重大变化。唐代盛行的译经、义解两门在这时已急速衰退，而习禅、兴福、感通、遗身等科正广泛流行。

考察《宋高僧传》有关五代、宋初高僧的记载，可以看出，即使当时被号称为“高僧”的，也已普遍转向对宗教实践的重视，以至纷纷投身于苦行生活（参见牧田谛亮《五代宗教史研究·论考篇》，平乐寺书店，1971年），更何况普通僧侣和一般信众。如后晋天福（936—943）年间，庐山香积庵僧景超读诵《华严经》、《法华经》，一字一礼，燃指为灯供养；太原永和三学院僧息尘裸身以血供蚊虻，并燃指供养，至于失去八指（见《宋高僧传》卷二三）。又如后周晋州慈云寺座主普静修苦行，乃至焚躯供养（见《宋高僧传》卷二三）。上述极端的宗教行为，与五代时期北方佛教所处客观环境有紧密联系。燃身燃指，始于对佛的敬慕，但在其演变过程中，则转而向往死后的复生。因此，它一方面反映了佛教自身的衰落，另一方面又包含着对现实人生的厌倦和否定。

佛教徒的这类行径，当然也不会得到统治者的支持。后周显德二年（955）五月六日，敕令严禁佛教徒燃指焚身，认为这些行为都属“左道妖惑之类”，不可滋长。说：“有僧尼俗士，自前多有舍身烧臂炼指、钉截手足、带铃燃灯，诸般毁坏肢体、戏弄道具符篆、左道妖惑之类，今后一切止绝。如此色人，仰所在严断，递配边远，仍勒归俗”（《五代会要》卷一二）。它不仅不符合佛教精神，更有悖于



传统儒家思想原则。

五代王朝在对佛教进行限制、整顿的过程中，强化了王权对宗教力量的控制。五代管理僧尼的机构，初为祠部(后梁)，后设功德使(后唐始)。沿袭唐代对僧尼的管理方法，五代王朝虽也例行诞节诣寺行香、斋僧、僧道对论、赐紫衣师号、度僧等事项，但对这些行事置于王权更为严格的控制之下。后唐天成三年八月九日敕：

> 尚书兵部郎中肖愿奏，每遇宗庙不乐之辰，宰臣到寺，百官立班，是日降使赐香，准案禁乐，断屠宰，止刑罚者。帝忌后忌之辰，旧制皆有斋会，盖申追远以表奉先，多难已来，此事久废。今后每遇大忌，宜设僧道斋一百人；列圣忌日，斋僧道五十人。忌日既不视朝，固难举乐，所奏止刑罚，断屠宰，宜依兼河南府向来送酒行香，宰臣自此止绝。天下州府，至国忌日，并令不举乐，止刑罚，断屠宰。余且依旧。(《五代会要》卷四)

上述规定大致通行于五代各朝。这些规定，既体现了王权强化对佛教控制的历史趋势，也开拓了宋以后佛教进一步依附于世俗政权的新阶段。

与王权制约佛教的基本国策形成鲜明对照的是，五代时期仍然不乏奉佛的帝王。如据史载，后唐庄宗因纳皇后刘氏之言而佞佛。刘氏“自以出于贱微，逾次得立，以为佛力”，所以“惟写佛书，馈赂僧尼”，“而庄宗由此亦佞佛”。“有胡僧自于阗来，庄宗率皇后及诸子迎拜之。僧游五台山，遣中使供顿，所至倾动城邑”。“又有僧诚惠，自言能降龙。……庄宗及后率诸子、诸妃拜之，诚惠端坐不起，由是士无贵贱皆拜之”。(《新五代史》卷一四)《僧史略》卷下曰：“庄宗代有僧录慧江，与道门程紫霄谈论，互相切磋，谑浪嘲戏以悦帝。庄宗自好吟唱，虽行营军中，亦携法师谈赞，或时嘲挫”。又如，后唐末帝对佛教亦“颇宗奉”。清泰二年(935)正月，“枢密使赵延寿献金缯并大乘经十卷，忻州刺史刘处让献金字《法华经》一

部，……及镇河中，风翔僧有知数者，数言帝有金轮之位”(《册府元龟》卷五二)。此外，后晋高祖对佛教也有所偏护，他曾多次赐紫衣师号并寺院名额。史载，天福四年(939)，“僧尼赐紫衣师号者，一百有五；寺宇赐名额者，凡二十有三”。天福五年(940)，“道释赐紫衣师号者，凡九十人；寺宇赐名额者，凡二十五所”。天福七年(942)，“二京诸州府奏僧尼道士乞紫衣师号凡百人，寺观名额五十余处，悉从之”(均见《册府元龟》卷五二)。

五代佛教已经进入转折关头。而直接造成佛教思想和实践巨大变化的，则是五代末年周世宗的毁佛运动。

二、吴越佛教的成长

五代时期的南方，虽说列国并存，各据一方，但各国境内相对处于安定的状态，一些国家历时较久。

中国佛教的根基在北方，隋唐佛教各宗派的思想渊源于北方地区，大部分宗派也是在这里形成、传播。但自中唐以后，佛教的传播发生了重大变化，教团的势力开始大规模转移。五代时期，由于北方持续陷于混乱，各王朝采取对佛教严格限制的基本政策，同时伴随着士族势力的彻底崩溃，与此紧密联系的隋唐佛教宗派中的大多数走向式微乃至绝传。与此相反，南方各国帝王一般都具有较强烈的佛教信仰，对佛教的建寺、造塔、造像、写经、度僧等活动表现出相当的热忱态度。以这一社会条件为背景，依托有利的地理环境，禅宗在南方传播开来。

禅宗繁荣的标志是五家禅的兴起，它们各领风骚，表达各自独特禅风；而五家禅的成立，集中在唐末五代。其中沩仰宗、临济宗形成于九世纪中叶，曹洞宗建立于九世纪后叶，云门宗成立于十世

纪前叶，法眼宗产生于十世纪前叶而稍晚于云门宗。五家之中，除临济宗创立于北方地区，其余四家都成立于南方，而临济宗不久也渡江南下，转入南方地区传承。禅宗在唐末五代时期的南方传播，是中国佛教史上的重要一页，它对宋以后中国佛教的展开具有深刻影响。

五代时期的南方佛教以吴越、闽、南唐诸国为代表。

后梁太祖开平元年(907)，钱镠被封为吴越王，此后历五世七十二年，吴越境内未受战乱之扰；至宋太宗太平兴国三年(978)，钱镠归顺北宋，才结束吴越国的历史。钱镠和他的继承人，都没有过分加重人民的徭役、赋税负担，也没有发动频繁的战争，使这一地区的经济得到较大的发展。吴越国在佛教史上则有其特殊地位。吴越诸王以杭州为中心，在原有基础上，大力推广佛教，从而使一向以长安、洛阳为中心的佛教转向以杭州等地为中心而传播，给宋代佛教的展开奠定了基础，实现佛教由北往南转移的过程。

武肃王钱镠，青年时代主要信仰道教，后来则兼奉佛、道，晚年更深信佛教。《佛祖统纪》卷十一载钱镠的奉佛缘由，说：

> 先是钱武肃王帅杭，尝患目眚。夜梦素衣仙人，言自永嘉来。明旦，永嘉僧投牒，愿以观音像献；言得之海潮，诸山迎之不能举。即而示梦，欲归越城。武肃王即具威仪迎至。见像已，目即还明。

又《宋高僧传》卷一二载有关钱镠与禅僧洪湮的关系，说：

> 初，湮有先见之明。武肃王家居石鉴山，及就戎应募为军，湮一见握手，屏左右而谓之曰：好自爱，他日贵极，当与佛法为主。后累立战功，为杭牧，故奏署湮师号。见必拜跪，檀施丰厚，异于常数。终时执丧礼，念微时之言矣。

意为钱氏因佛教因缘而得意，故此后倾心于佛教事业。其实，江浙杭州地区原来就有较好的佛教基础，随着经济的开发和北方

僧侣的渡江南下，自然也就成为中兴佛教的基地。

钱镠为收罗才学异人，吸引各地高僧入杭州，“僧侣者通于术数，居两浙，大为钱镠所礼，谓之国师”（《十国春秋》卷八九）。同时又广建寺塔，据称“寺塔之建，吴越武肃王倍于九国”（《金涂塔记》，《金石萃编》卷一一二）。

开平四年（910），钱镠幼子令因为僧，赐紫衣，号“无相国师”（见《佛祖统记》卷四二）；乾化元年（911），钱镠召沙门鸿楚于龙兴寺开度戒坛，奏请赐紫衣，诏可（见《宋高僧传》卷二五）；乾化二年，杭州龙兴寺请沙门可周讲经，听讲者僧俗五百，钱镠复命其于天宝堂夜为“冥师”讲经（见《宋高僧传》卷七）；乾化三年，杭州瑞应幼璋禅师请钱镠每年于天台山建金光明道场，诸郡黑白大会，逾月而散（见《释氏稽古略》卷三）。与此同时，钱镠又召集著名道士于其幕下，以“沈崧、皮光业、林鼎、罗隐为宾客”（《新五代史》卷六七）。钱镠对佛、道同时加以信奉的这一政策，既与五代时期南方道教的发展相适应，同时也与浙江一带天台宗圆融思想一致，它不仅对五代南方地区佛教具有影响，而且还反映到北宋时期杭州佛教的结构中。

文穆王钱元瓘继承钱镠的佛教政策，予高僧以优礼。“文穆王钱氏创龙册寺，请（道）怤居之，吴越禅学自此而兴”（《宋高僧传》卷一三）；“又创龙册寺以居师，学侣奔凑，由是吴越盛于玄学”（《释氏稽古略》卷三）。道怤是禅僧雪峰义存的弟子。

吴越诸王中奉佛最为热忱的，当数忠懿王钱俶（929—988）。据传，当后周世宗显德二年（955）废佛之时，他曾制八万四千铜塔，中间封藏《宝箧印陀罗尼经》印刷卷子，颁布境内（《金涂塔记》，《金石萃编》卷一一二）。又以杭州为中心，一生中兴建大型寺院数百，归宋后又以爱子为僧（见《宋史》卷四八〇）。

受钱俶礼遇的僧侣很多，其中突出的有德韶、义寂、延寿等。

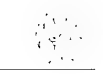
天台德韶是法眼宗创立者清凉文益的法嗣，据载，当钱俶早年刺台州时，他已被"延请问道"，并有言在先："他日为霸主，无忘佛恩"；故钱俶于即位之时，即遣使迎请，"申弟子礼，尊为国师"（《释氏稽古略》卷三；《景德传灯录》卷二五）。螺溪义寂是天台宗僧侣，他也受到钱俶礼遇。钱俶特别为他在天台山建立螺溪道场，并召他"至金门建讲，问智者教义"（《佛祖统纪》卷一〇）。永明延寿是德韶法嗣，也深受钱俶优礼。北宋建隆元年(960)，钱俶重建灵隐寺，请延寿住持；二年，又请住持永明寺。钱俶还以赞宁为两浙僧统。赞宁博物多识，辩说纵横，著作颇丰。

吴越佛教对宋代佛教影响最为深刻的，是儒释道三教合一的提倡。忠懿王钱俶在为延寿《宗镜录》所写的序文中，曾明确提出三教合一理想，说：

> 详夫域中之教者三：正君臣，亲父子，厚人伦——儒，吾之师也；寂兮寥兮，视听无得，自微妙升虚无，以止乎乘风驭景，君得之则善建不拔，人得之则延贶无穷——道，儒之师也；四谛十二因缘，三明八解脱，时习不忘，日修以得，一登果地，永达真常——释，道之宗也。惟此三教，并自心修。

儒、释、道虽分而为三，各有所长，但都是修心的必要课目，并且通过自心的同时并修，可以统一无碍。这就是说，三教在一心的基础上，可以得到统一。钱俶的这一说法，协调了隋唐以后三教互争长短高下的矛盾，对宋代三教合一说的全面展开，具有创议之功。

就佛教自身而言，吴越佛教发展了中唐以后佛教内部的融合倾向，这也为宋代佛教的进一步全面融合奠定了基础。延寿之学虽承禅宗法眼宗，而又不拘一宗一派之说，善于将天台教义、唯识学说、净土思想与之结合。他的《宗镜录》一书，保存了隋唐各宗的思想资料，评述了它们的教义，体现了作者的融合调和思想，这是



为钱俶所重视的主要原因。

因天台教籍在会昌灭佛后流落海外，散佚严重，断简残篇，传者无凭，义寂乃请德韶为言，奏请往各处搜求，于是钱俶遣使往高丽、日本等国求取经典。至北宋初年，高丽僧谛观持大量天台宗诸部论疏来华，遂使天台一宗在宋初呈现"中兴"的迹象（见《佛祖统纪》卷一〇）。相对于北方诸国佛教重视戒律和经义而言，吴越佛教基本上是以杭州为中心的禅宗和以天台山为中心的天台宗的结合，两者互相吸收、融合。如禅僧天台德韶便受天台思想影响，"寻回本道，游天台山，观智者顗禅师遗踪"（《五灯会元》卷一〇）。义寂之见重于钱俶，则是因德韶的推荐。

吴越对东南地区经济的开发有一定贡献。从浙水两岸到太湖周围，农民在相对安定的社会环境下，充分利用优越的地理条件，建设农田水利，发展农业生产。在此基础上，工商业和城市也繁荣起来。据《资治通鉴》卷二八八载："吴越王弘俶，募民能垦荒田者，勿收其税，由是境内无弃土。或请纠民遗丁以增赋，仍自掌其事。弘俶杖之国门，国人皆悦。"国家粮仓因此而得以积聚十年的军粮。又据《旧五代史》卷一三三载，都城杭州在吴越时再经治理，水上交通发达，工商业日趋繁荣："旧日海潮逼州城，镠大发工徒，凿石填江，又平江中罗刹石，悉起台榭，广郡郭周三十里。邑屋之繁会，江山之雕丽，实江南之胜概也"。

在生产恢复、经济发展的前提下，吴越佛教的寺院经济也有长足的发展。钱镠晚年，欲招致台州禅僧师彦，但师彦经"累召，方肯来仪"，但最后仍以"寺仓常满"为由而辞去（见《宋高僧传》卷一三）。这一事实表明，佛教在吴越已从战乱的困境中重新站稳阵脚。事实上，居留于"仓常满"寺院的禅师逐渐多起来，中唐以后那种南方禅僧不得已而从林散居的局面已接近尾声。因此，吴越佛教的稳定发展，无疑为佛教自身由山林重新转入城市准备了条件，

宋代的城市佛教已渐见端倪。这是吴越佛教的又一贡献。

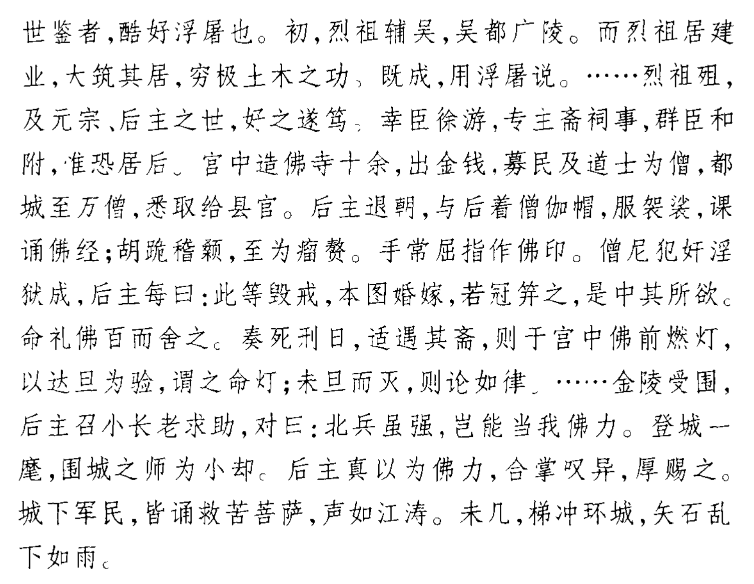
南方闽以福州为国都，自王审知至王延政，历七主四十九年。王审知鼓励垦荒耕种，发展商业和海上交通；又建立学校，促进文化繁荣。史称“三十年间，一境晏然”（《旧五代史》卷一三四）；都城福州“填郊溢郭，击毂摩肩”（《王审知德政碑》，《金石萃编》卷一一八）。王审知还收容了中原士大夫杨忻、徐寅等。

闽国诸王也大多奉佛。太祖王审知对禅僧雪峰义存曾予以优礼，十数年间为他建寺造像、厚施僧众。义存在闽王支持下，于雪峰传法四十年，学徒无数，常年不减一千五百人，使福州一带教化之盛甲于天下（见《宋高僧传》卷十二）。福州地区也就成为禅宗活动的重要基地。雪峰门下多杰出者，他们也都受闽王礼遇。如玄沙师备、洞岩可休、鹅湖智孚、长庆惠稜、鼓山神晏等，后来各自弘化一方。玄沙师备居玄沙山，说法三十年，王审知待以师礼，赐紫衣、师号。王审知之子王延钧也奉佛，据载他曾于后唐天成三年(928)度僧二万人（见《佛祖统纪》卷四二），自此闽地僧侣渐见增多。

南唐建都金陵，初时“地大力强，人材众多，且据长江之险，隐然大邦”（陆游《南唐书》卷二）；兴科举，建学校，文物最盛，“俊杰通儒，不远千里而家至户到”（刘崇远《金华子杂编》卷上）。但不久政治日趋腐败，君臣上下酷好浮屠，仅传三主三十九年。

南唐君臣之好佛，早已为世所讥，其中又以后主李煜为最。李煜虽长于填词，但荒于政事，沉缅于酒色之中；又崇信佛教，造塔建寺，帑藏为之空虚。宫中造寺十余，城内建塔寺几满，都下供僧逾万。且广出金钱募民为僧，有道士为僧者予以二金。据称，当都城被宋兵围困之时，李煜尚于净室听沙门讲《楞严经》、《圆觉经》。陆游《南唐书》卷一五《浮屠列传》对此有详尽评述：

南唐褊国短世，无大淫虐，徒以寖衰而已，要其最可为后



世鉴者,酷好浮屠也。初,烈祖辅吴,吴都广陵。而烈祖居建业,大筑其居,穷极土木之功。既成,用浮屠说。……烈祖殂,及元宗、后主之世,好之遂笃。幸臣徐游,专主斋祠事,群臣和附,惟恐居后。宫中造佛寺十余,出金钱,募民及道士为僧,都城至万僧,悉取给县官。后主退朝,与后着僧伽帽,服袈裟,课诵佛经;胡跪稽颡,至为瘤赘。手常屈指作佛印。僧尼犯奸淫狱成,后主每曰:此等毁戒,本图婚嫁,若冠笄之,是中其所欲。命礼佛百而舍之。奏死刑日,适遇其斋,则于宫中佛前燃灯,以达旦为验,谓之命灯;未旦而灭,则论如律。……金陵受围,后主召小长老求助,对曰:北兵虽强,岂能当我佛力。登城一麾,围城之师为小却。后主真以为佛力,合掌叹异,厚赐之。城下军民,皆诵救苦菩萨,声如江涛。未几,梯冲环城,矢石乱下如雨。

南唐君臣之佞佛及其后果,于此可见一斑。

三、周世宗的废佛运动

当佛教在南方地区继续传播和逐步发展之时,北方地区则受到日益严格的制约,并终于导致五代末年后周世宗的废佛运动。

公元951年,郭威建立后周王朝,定都开封。后周之世,不仅国内需要加强统治,而且外部面临着契丹统治者的长期侵扰破坏。郭威一开始便着手进行了一些改革,包括对佛教的进一步严格控制。他的改革,对中国北方社会情况的转变起过一定作用。周世宗柴荣以郭威的养子继位,继位后便坚决打退北汉刘崇和契丹的联合进攻,并继续推行一系列巩固封建政权的改革,包括政治、经济、军事诸方面。如破格选拔有用之才,整顿科举,澄清吏治,下诏

求谏；整顿军队，整编禁军，严肃军纪；保护生产，兴修水利，均定田租，改革税制，严惩贪官污吏，打击寺院经济势力。他是五代时期与唐明宗并称的君主，他的施政方略为宋太祖赵匡胤结束五代纷争局面奠定了基础。

广顺三年(953)，柴荣以开封尹兼功德使封晋王。功德使管理僧、道，执掌出家、度牒、试经等事项，故他对僧、道两教的情况了如指掌。同年，他即下令废开封府无名额僧尼寺院五十八所。即位(954)后，他对佛教采取严厉的限制方针和整顿措施。

据《宋高僧传》卷一七《道丕传》载：

> 世宗尹厘府政，嫌空门繁杂，欲奏沙汰，召(道)丕同议。时问难交发，开谕其情。且曰，僧之清尚必不露于人前；僧或凶顽而偏游于世上。必恐正施穮蓘草，和兰茝而芟；方事淘澄金，逐沙泥而荡。……况天下初平，疮痍未合，乞待后时搜扬未晚。……世宗深然其言，且从停寝。及世宗登极，丕谓僧曰：吾皇宿昔有志，汝当相警护持。

从这段对话可以看出，周世宗废佛之意酝酿已久。

显德二年(955)，周世宗在处理逃户庄田后，即正式实施废佛，剥夺寺院经济。五月六日下敕，其主要内容有："男子有父母、祖父母在，别无儿侍养，不听出家"；"曾有犯遭官司刑责之人，及弃背祖父母、父母逃亡，如奴婢、奸人、细作、恶逆徒党、山林亡命、未获贼徒、负罪潜窜人等，并不得出家剃头"；"今后有向曾在军门，面带瑕痕，逐处寺院辄敢容受者，其本人及师主"等，均予"重行科断"；"有僧尼俗士，自前多有舍身、烧臂、炼指、钉截手足、带铃燃灯，诸般毁坏肢体、戏弄道具符箓、左道妖惑之类，今后一切止绝"；"有怀才抱器，或武或文，寄迹空门，莫遂展志，其中有愿出仕宦者，仰逐处长吏，发遣赴阙。少壮骁勇之人，愿在军门者，亦仰申奏，必当量材录用。若僧尼中有情愿归俗者，一切听许，所在不得搅扰"；"今后僧

尼，不得私剃头"、"不得私受戒"(《五代会要》卷一二)、"诸道州府县镇村坊，应有敕额寺院，一切仍旧。其无敕额者，并仰停废；所有功德佛像及僧尼，并腾并于合留寺院内安置"；"今后并不得创造寺院兰若。王公戚里诸道节刺已下，今后不得奏请创造寺院及请开置戒坛"(《周世宗纪》，《旧五代史》卷一一五)。命"两京诸州府每年造僧帐两本"，"今后僧尼籍帐内无名者，并勒还俗"(《五代会要》卷十六)。

这一敕令的执行结果，据《旧五代史》卷一一五《周世宗纪》记载，当时"所存寺院凡二千六百九十四所，废寺院凡三万三百三十六，僧尼系籍者六万一千二百人"。存寺数与废寺数相比，仅十三分之一而已。

同年九月一日，据《新五代史》卷一二《周本纪》等记载，周世宗又"诏禁天下铜器，始议立监铸钱"。"是时中国乏钱，乃诏悉毁天下铜佛像以铸钱，尝曰：吾闻佛说以身世为妄，而以利人为急，使其真身尚在，苟利于世，犹欲割截，况此铜像，岂其所惜哉？由是群臣皆不敢言。"其敕令曰：

> 国家之利，泉货为先。近朝以来，久绝铸造；至于私下，不禁销溶；岁月渐深，奸弊尤甚。今采铜兴冶，立监铸钱，冀便公私，宜行条制。起今后除朝廷法物，军器官物及镜，并寺观内钟、磬、钹、相轮、火珠、铃铎外，其余铜器，一切禁断。应两京诸道州府铜像器物诸色装铰所用铜，限敕到五十日内，并须毁废送官；其私下所纳到铜，据斤两给付价钱。(《五代会要》卷二十七)

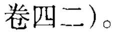
上述资料表明，周世宗废佛主要出于政治和经济两方面的考虑。

周世宗在位之时，已是五代之末，作为一个有为的君主，他试图完成统一大业。因此，在他即位之日起，便着手兴礼乐、敷文德、

记所以，实行儒家的政治统治，"区区五六年间，取秦陇，平淮左，复三关，威武之声震慑夷夏。而方内延儒学文章之士，考制度、修《通礼》、定'正乐'、议《刑统》，其制作之法皆可施于后世。"（《周本纪》，《新五代史》卷一二）五代时期的北方佛教，不仅在戒律制度方面已十分松弛，而且对于政治的统一具有潜在的不利因素；从儒家宗法伦理角度看，对佛教教团作彻底整顿，废除淫祠，是完全必要的。五月六日的敕命，重点在政治原因的考虑。

同时，为做好统一全国的军事准备，周世宗在加强经济恢复工作的时候，不得不对寺院经济采取剥夺的手段。九月一日的敕命，其重点在经济原因的考虑。据《黎阳大伾山寺准敕不停废记》所载："今皇帝君临区宇，视黎元如子，虑一夫不耕天下有馁者，一妇不织天下有寒者，向乃颁行天命、条贯僧居，有敕额者存，无敕额者废。非轻释氏，用诫游民……"（《金石萃编》卷一二一）又据《镇定府龙兴寺铸金铜像记》说，宋太祖于开宝二年（969）巡访龙兴寺时，对臣下说："朕忆得先皇显德年中，世宗纳近臣之议，以为奄有封略，不过千军，所调租庸不丰，边备校贯屡空，千军实算口莫济于时，□于是诏天下毁铜像铸以为钱。"（《金石萃编》卷一二三）。

周世宗废佛是五代王朝佛教政策的终结。它表明，后周封建王朝决心通过恢复儒家的政治统治，加强军事力量和经济建设，重建大一统的封建政权。佛教的思想理论、寺院经济不利于统一政治的建立，周世宗从儒家伦理道德原则出发，实行王权对教权的绝对统制，并且取得成效，它标志着佛教史的新一页的开始。在经济领域，通过对佛教寺院经济的削弱和整顿，为统一战争的军事活动提供了物质基础。据载，为了解决政府钱币缺乏的困难，在作出"悉毁天下铜佛像以铸钱"的决策时，他力排众议，表现出非同寻常的气概。此后，传说镇州大悲佛"极有灵验"，人莫敢近。周世宗听说后，即亲自前往，持斧破佛面胸，"观者为之栗栗"（见《佛祖统纪》



卷四二)。

周世宗废佛,是中国佛教史上"三武一宗"之厄的最后一次,集中体现了佛教在中国所遭受的命运和所处的地位。它结束了佛教教团相对独立于世俗政权,以及佛教僧侣相对脱离于世俗政治的时代。它也改变了佛教的理论研究传统,进入专注于宗教实践的时期。

周世宗废佛,与以往三次废佛的不同之处是,它采取的方式比较温和,反映了统治者对佛教认识的深化和政策的成熟。这次废佛由于不存在佛、道之争的因素,所以整个过程并不显得激烈残酷;废佛目的也并非彻底消灭佛教,而是要在特定的范围内限制佛教影响,使之更有效地为世俗政权服务。可以说,周世宗看到佛教流传过程中的弊病,又鉴于当时朝廷对人力、物力的迫切需要,他所实施的主要是对佛教的整顿,而并非彻底破坏。显德三年(956)十一月,"诏废天下淫祠,仍禁擅兴祠宇。如有功绩灼然,合建置庙貌者,奏听敕裁"(《五代会要》卷一六)。可见周世宗废佛是有计划的、有限度的;只要对国家有"功绩",便当另行对待。又据《永兴军牒》碑文,"永兴军中,除见有敕额已存留寺院外,敕通勘到在城应管无敕额□有名额及近置寺院共计伍拾肆处,内肆拾壹□□停废外,余有壹拾叁处无敕额,从来□□院建置年深,……"(《金石萃编》卷一二一)。由此看来,一些建置年深的寺院一般也都受到了保护。

以周世宗的政治、经济、军事措施为背景,又以周世宗已经开始的统一事业为基础,宋太祖赵匡胤进一步消灭各地的割据政权,结束长期分裂局面,完成统一大业。而周世宗采取的佛教对策和振兴儒家的设想,对宋代确立新的统治思想也无疑有深刻影响。

第二节 五代禅宗

一、禅门五家的形成

安史之乱打击了延续数百年之久的门阀士族经济，中国封建社会进入了一个大变动的历史时期。由于佛教在中国的传播和发展，是与士族制度的形成、儒家名教的衰落这一特定的社会历史现象密切联系的，所以士族经济的破坏，必然造成依附于这一经济基础的传统佛教势力的衰落，而只有与士族经济没有联系、或联系较少的个别宗派才有可能免遭厄运。

安史之乱后，北方地区又相继经历了唐武宗灭佛、唐末农民战争、五代军阀割据等战乱。经过这些历史事变，基本上摧毁了北方佛教宗派赖以生存的经济条件，造成寺院被毁，僧尼逃亡，经籍散佚，戒律松弛的局面。唐武宗灭佛，可以看作慧能南宗禅走向繁荣、取得成功的转折。这是因为，安史之乱的中心和波及地区，主要是黄河流域，尤其是中原一带；会昌灭佛未曾予长江流域以及岭南地区的禅宗以重大影响；即使唐末五代的历次战乱，在南方所造成的破坏也相对比较轻微

由于上述原因，中原地区的社会经济呈现长期持续的衰退状态，中原文化不得不开始了大规模的转移。禅宗在南方的兴起和隆盛，实际上是这种经济、文化转移的一个信号。

正值神会在北方地区与神秀后裔争夺法统之际，慧能的另外两名弟子（南岳怀让和青原行思）在江西、湖南一带展开卓有成效的南宗禅的传授、发展工作。经过几代禅师的努力，最终担当起慧

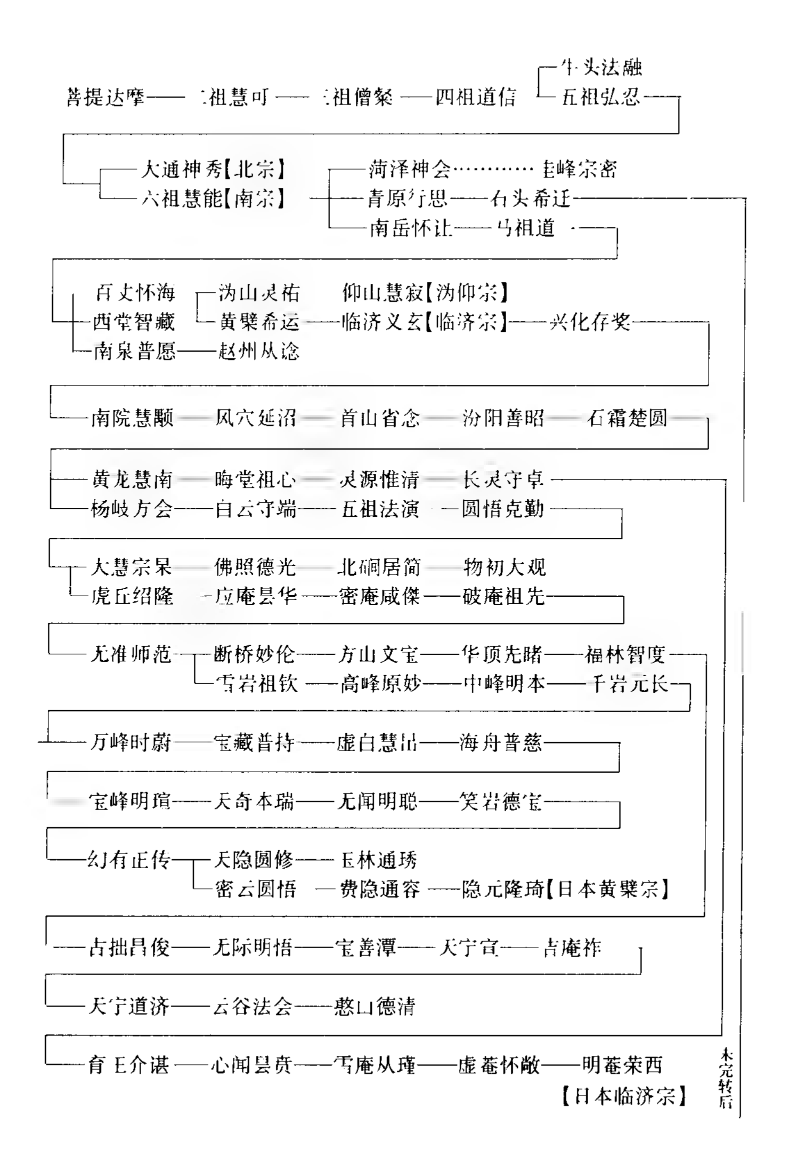
能之后禅宗发展的重任，完成禅宗在思想上、组织上、地域上的转移。至晚唐五代，所有禅宗派系都已汇集到这两大系统之中。

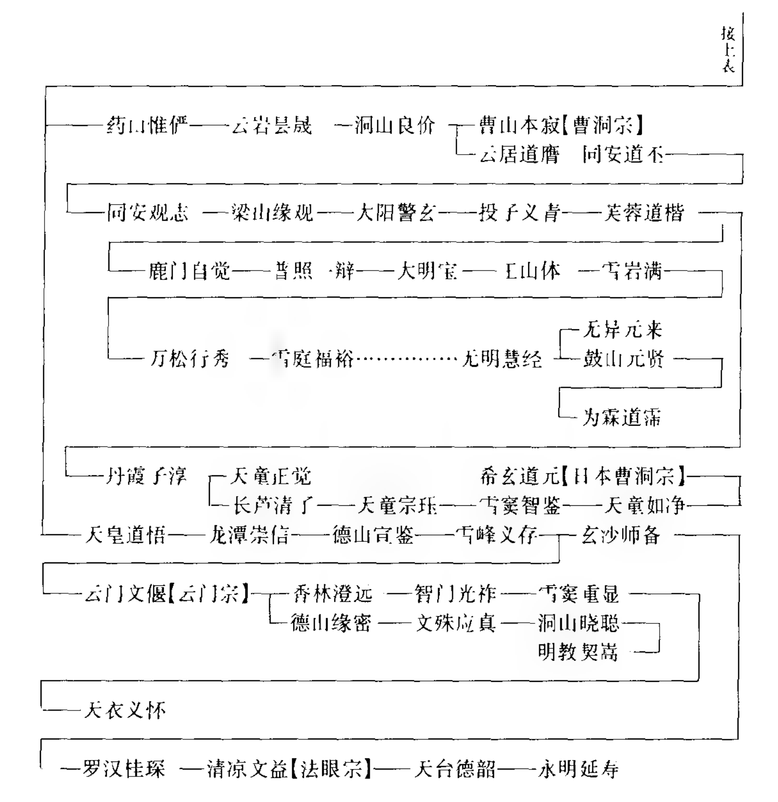
当马祖道一在江西、石头希迁在湖南分头弘传禅法时，南方禅宗已显示出它的活力，确立它的优势地位。道一传怀海、普愿、智藏"三大士"，进入洪州禅的全盛时期。怀海后分出两支：一支由沩山灵祐传仰山慧寂，成立沩仰宗，该宗活跃于五代时期，至北宋而法系不明；另一支由黄檗希运传临济义玄，形成临济宗，该宗势力始终强盛，影响久远，流传至今。石头希迁下也分出两支：一支由药山惟俨传云岩昙晟，昙晟传洞山良价，良价传曹山本寂，建立曹洞宗，该宗崛起于唐末，此后传承不绝，影响仅次于临济宗；另一支由天皇道悟传至雪峰义存。义存下又分出两支：一支为云门文偃，由他创立云门宗，该宗在五代时勃兴，北宋时曾与临济宗并驾齐驱；另一支由玄沙师备三传至清凉文益，创立法眼宗，该宗在北宋初年达到极盛，但不久即衰微。上述五家禅系，就是禅宗史上著名的"五家禅"。北宋时，临济宗下又分出黄龙派和杨岐派两家，合此前五家，称为"五家七宗禅"。

五家禅的成立和发展，可列简表(表见 198—199 页)

上述五家禅之中，除临济宗创立于北方，其他四宗都创立于南方。但在后来发展过程中，各宗传播地域也有转化趋势，如云门宗原流传于广东一带，至北宋仁宗、神宗时，已转入北方，而临济宗则在五传后进入南方湖南、江西地区发展。当时形势，正如宋初赞宁所说"天下禅宗如风偃草"。五家禅在传播地域上几乎遍布大半个中国，在最高统治者、朝廷达官贵人以及地方官僚士人的支持下，各宗争艳斗奇，大显神通，显示出异花竞放的繁荣发展景象。

江西、湖南的禅以及它们的发展形态五家禅，不仅是对历史条件和社会环境的适应，而且也是对佛教自身所作的深刻反省。他们在慧能禅、菏泽禅的基础上，又有所发展，主要表现在以下两个方面。


菩提达摩
二祖慧可
三祖僧粲
四祖道信
牛头法融
五祖弘忍
大通神秀【北宗】
六祖慧能【南宗】
荷泽神会
圭峰宗密
青原行思
石头希迁
南岳怀让
马祖道一
百丈怀海
西堂智藏
南泉普愿
沩山灵祐
黄檗希运
赵州从谂
仰山慧寂【沩仰宗】
临济义玄【临济宗】
兴化存奖
南院慧颙
风穴延沼
首山省念
汾阳善昭
石霜楚圆
黄龙慧南
晦堂祖心
灵源惟清
长灵守卓
杨岐方会
白云守端
五祖法演
圆悟克勤
大慧宗杲
佛照德光
北磵居简
物初大观
虎丘绍隆
应庵昙华
密庵咸傑
破庵祖先
无准师范
断桥妙伦
方山文宝
华顶先睹
福林智度
雪岩祖钦
高峰原妙
中峰明本
千岩元长
万峰时蔚
宝藏普持
虚白慧旵
海舟普慈
宝峰明瑄
天奇本瑞
无闻明聪
笑岩德宝
幻有正传
天隐圆修
玉林通琇
密云圆悟
费隐通容
隐元隆琦【日本黄檗宗】
古拙昌俊
无际明悟
宝善潭
天宁宣
吉庵祚
天宁道济
云谷法会
憨山德清
育王介谌
心闻昙贲
雪庵从瑾
虚菴怀敞
明菴荣西
【日本临济宗】
未完转后



首先,从怀让和行思起,开始建立分头并弘、分灯越祖、自由开放的禅法传授新体系。这一体系与当时政治局面的动荡割据,经济活动的分散性小农生产方式并无抵触,它使自身保存着继续开拓的潜力,故至五家分立而日益繁荣壮大。

慧能弟子神会等人坚持的,是由楞伽师递相传承的一人一代的付嘱体制。这是一种封闭式的保守体制,它源于中国古代宗法制度下的长子继承原则,从而对禅的广泛传播造成内在的约束。神会由此出发,甚至批评北宗神秀的传授,说:

从秀禅师以下出，将有二十余人说禅教人，并无传授付嘱，得说只没说；从二十余人以下，近有数百人说禅教人，并无大小，无师资情，共争名利。（敦煌博物馆藏本《南宗定是非论》）

他在这里所说的"无师资情"，从禅宗史发展的眼光看，不仅不是缺憾，反而是一种优点。客观上它具有瓦解宗法体制的意义，使长子继承方式在禅宗内部失去依存条件。洪州禅师徒之间和五家禅师资之间，为了探究禅的奥义、领悟禅的意境，时常采取你来我往、拳来脚去的方式，使禅僧间的参学问道变得生动活泼，富有生活气息，不仅相互交流了各地禅学信息、各人习禅体验，促进禅学发展，而且也有效地扩大了禅的传播范围。

其次，洪州禅、五家禅反对传统的知解言说、读经看教。认为禅应该是一种直观的领悟，任何语言文字都会使人落入肯定或否定的执著，不能完成对禅的切身体验。临济义玄说："我且不取你解经论，我亦不取你国王大臣，我亦不取你辩若悬河，我亦不取你聪明智慧；唯要你真正见解。"（《临济录》）其师黄檗希运则认为："我此禅宗，从上相承以来，不曾教人求知求解。"（《传心法要》）这些，正好与菏泽神会的禅法相反。神会不仅立知见，立言说，教人以知解，而且还提倡"广读大乘经典"，鼓励信徒"书写、受持、读诵、为人解说"（《南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语》）。与洪州禅、五家禅的激烈峻拔禅风相比，当初最富特色的慧能禅、神会禅，也只能算是循循善诱、"老婆心切"而已。

每一时代的禅总是该一时代社会现实的折光返照。政治的分裂、经济的崩溃、思想的动荡，为洪州、石头两家的崛起和五家禅的繁荣提供了理想的条件和广阔的舞台。他们以自己在禅宗史上的实际贡献而获得僧俗公认的地位，又因其传承久远而常为禅宗史书所载录、颂扬。

宋孝宗淳熙十四年(1187),日僧明庵荣西到天台山万年寺,从临济宗黄龙派虚庵怀敞受法,将该宗传入日本。南宋末,一些中国禅僧东渡日本,大多传授临济宗杨岐派禅法。十三世纪初,日僧希玄道元来到中国,从洞山良价第十三代弟子天童如净受学禅法,后将曹洞宗传入日本。此外,新罗僧道义、慧哲、洪涉、无染、顺之等人,于唐末五代时来华受习禅法,回国后分别开山传法。因此,禅宗除了在国内获得最广泛的流播,它对其他国家佛教的影响也十分深远。

二、五家禅的思想和传承

五家禅中最早成立的是沩仰宗。该宗由沩山灵祐和他的弟子仰山慧寂创立,因灵祐住潭州沩山,慧寂住袁州仰山,故名。

灵祐(771—853),俗姓赵,福州长溪(今福建霞浦)人。十五岁出家,二十三岁至百丈山参见怀海,顿了祖意,为上首弟子。元和末(820),至潭州沩山(在今湖南宁乡),结庵独栖七年。后建同庆寺,传授禅法,受湖南观察使裴休的支持,徒众甚多,"至于千有余人,自为饮食纲纪"。得法弟子有仰山慧寂、香严智闲等四十一人。卒后谥号"大圆禅师"。有《语录》一卷传世。

慧寂(807—883),俗姓叶,韶州怀化(今广东番禺)人。十七岁出家,初谒耽源道真,从学数年;后参灵祐,于言下顿悟,前后奉侍近十五年。师资相承,别开禅门一派。先住王莽山,后住袁州仰山(在今江西宜春),学徒奔凑。卒谥"智通大师"。也有《语录》一卷传世。

沩仰宗的思想基础是佛性论。灵祐得法于怀海,接受洪州禅的如来藏佛性说。后来灵祐以此开示慧寂,递相传授。慧寂对其

弟子说:“汝岂不见沩山和尚云:凡圣情尽,体露真常;事理不二,即如如佛。”(《景德传灯录》卷十一)他要求僧众“回光返顾”、“背暗投明”,体悟各自本具佛性。根据这一思想,沩仰宗把发现自心佛性放在首位。以为万物有情,皆有真如佛性;人们若明心见性,即可成佛。他们并非要人有意回避事物,“闭眼塞耳”,而只是教人“质直无伪”,行“平常心”。认为,依据“平常心”而自由运用,随处得悟,这从本质上说,即无所谓修行。由于众生虚妄颠倒,不知道“心自圆明,不居惑地”,所以才有修与不修等种种“假设方便”。

沩仰宗的修行理论,一方面仍然主张“平常心”原理,另一方面又有所修正,突出体用关系中的一致之说。据《景德传灯录》卷九载,沩山曾批评其弟子“只得其用,不得其体”;仰山反过来指出其师“只得其体,不得其用”。“体”无定相,不可言说;“用”则有相,当有言说。沩山和仰山的相互批评,实际就是共同主张体用一致,反对偏于一端。以此指导修行,则倾向于体用的平衡,以体致用,以用见体。

这种体用一致说,显然受了华严宗“理事圆融”说的影响。他们一再说“理事不二,真佛如如”,即是把华严的理事统一境界看成顿悟成佛的境界。不仅如此,还把这种境界以特殊的形式予以表达,这就是“圆相”。他们通常“将纸画圆相,圆相中着某字”。意思是说,真如、实相是不可拟议言说的,成佛的境界是圆满和绝对的,所以设法用圆来加以表示。《人天眼目》卷四说:“仰山亲于耽源处受九十七种圆相,后于沩山处因此○相顿悟。后有语云:诸佛密印,岂容言乎!”

为了指导禅众具体修行,沩仰宗把主、客观世界分为“三种生”:想生、相生、流注生。想生,指主观思维,即所谓“想生为尘,识情为垢”。认为所有“能思之心”都是杂乱染污的“尘垢”,禅者必须与之远离,放弃世俗思维和认识,才能得到解脱。相生,指客观世

界，即所谓“所思之境”。认为所思之境虚妄不实，所以应该予以彻底否定。流注生，指主观思维和客观世界都变化无常，处于生灭过程之中，“微细流注”，从未间断。唯有真如佛性才是真实无妄。

据《人天眼目》概括，沩仰宗的风格突出师徒默契、深邃奥密。所谓“父慈子孝，上令下从；尔要吃饭，我便捧羹；尔欲渡江，我便撑船。隔山见烟，便知是火；隔墙见角，便知是牛”。它源于体用圆融、理事并行之旨。故《五家宗旨纂要》又说：“沩仰宗风，父子一家；师资唱和，语默不露；明暗交驰，体用双彰。”

沩仰宗盛行于五代。慧寂得法弟子有西塔光穆、南塔光涌、霍山景通、无着文喜等十人。光穆传资福如宝，如宝又传资福贞邃、报慈得韶等，得韶又传三角志谦、兴阳词铎等，其后传承即不明。光涌传芭蕉慧清、慧林鸿究等，慧清又传芭蕉继彻、兴阳清让等。沩仰宗在入宋后法脉断绝，前后只流传了大约一百五十年。

临济宗是五家禅中最具特色的一家，无论在禅的思想方面还是风格方面，都不落陈套，有新的建树。该宗气魄宏大，势力强劲，影响久远；它不仅在我国流传了一千多年，对唐宋及其以后的哲学思想、文化艺术、社会生活产生过重大影响，而且还对日本禅宗的开创和发展起过决定性的作用。

临济宗的创立者是义玄禅师，其思想源于黄檗希运。

黄檗希运，闽（福建）人，卒于唐宣宗大中（847—860）中，世寿不详。年幼于洪州高安（今属江西）黄檗山寺出家。长成后“倜傥人莫轻测”（《宋高僧传》卷二〇），“音辞朗润，志意冲澹”（《景德传灯录》卷九）。后游京师。因人启发，乃参百丈怀海。他后来成为洪州禅殿后的一员大禅师。

希运自恃甚高，傲岸独立，雄视天下禅僧，具有一种特殊的禅学天赋。他反复宣称“大唐国内无禅师”；在他看来，马祖门下虽号称有八十四善知识，但真正得其法者仅二三人而已。所以他要发

展洪州禅，将禅学推向新的高度。他住洪州大安寺期间，“海众奔凑”；后住黄檗寺，“自尔黄檗门风盛于江表”。他从自己的经历出发，严格要求门下，以求自觉自悟。

希运的思想反映在《传心法要》和《宛陵录》中。这两种语录由其在家弟子、观察使裴休编集整理而成

在《传心法要·序》中，裴休对希运的禅法作了总结性的评价，说：

> 独佩最上乘离文字之印　唯传一心，更无别法；心体亦空，万缘俱寂　如大日轮，升虚空中，光明照耀，净无纤埃　证之者无新旧，无浅深；说之者不立义解，不立宗主，不开户牖　直下便是，运念即乖，然后为本佛。故其言简，其理直，其道峻，其行孤　四方学徒望山而趋，睹相而悟，往来海众常千余人。

可见希运的禅法性格鲜明，确实有其独到之处

黄檗禅的指导思想，是建立在传统“即心是佛”说基础上的“无心”说。《传心法要》说，“此心即无心之心，离一切相　诸佛众生更无差别　但能无心，便是究竟”；“此法即心，心外无法；此心即法，法外无心”

“无心”曾是牛头禅的术语，它以“虚空为道本”为对象而成立　希运所说的“无心”，则是教人“莫于心上着一物”　他认为，牛头的“无心”说，容易堕入“空”的一面，难以实现大机大用　他的“无心”说，实际上是道一“即心是佛”、“非心非佛”、“平常心”的发展，是一种最为简捷的禅学原理。当他说“即心是佛”时，指出的是解脱的根源；而当他说“无心是道”时，则直接指出解脱的途径。《宛陵录》说：“即心是佛，无心是道。但无生心动念、有无长短、彼我能所等心；心本是佛，佛本是心。”所以，“无心”的目的，是要破除一切执着，使当即直下的悟道成为现实。《宛陵录》又说，“但若会得，但知无心，忽悟即得”；“但能无心，便是究竟”；“佛说一切法，度我一切

心;我无一切心,何用一切法"。

在"无心"说的指导下,希运对本体界的"道"予以特殊重视。他认为,"道无方所,名大乘心。……此道天真,本无名字";"身心俱无,是名大道。大道本来平等"(《宛陵录》)。由于"道"的这种性质,悟道或得道不须通过外在的修习,它只是人与"道"之间的"默契而已"。达到默契的禅者,名之为"无心道人"、"无为道人"、"无事道人",或"自在人"、"自由人"。

希运认为,知解见闻是使人与"道"相隔的首要原因,只要存在知解,就不会有默契。他说:"我此禅宗,从上相承以来,不曾教人求知求解。只云学道,早是接引之词。然道亦不要学。情存学解,却成迷道。"(《传心法要》)因此,他的禅重视大机大用,特别强调上乘根机的顿悟。他常对门下说:"若会即便会,若不会即散去。"(《景德传灯录》卷九)在他看来,禅是一种"纵横自在"的"逍遥"意境;它不可言说,"如人饮水,冷暖自知"。皎皎地显现在悟者面前的,既是"虚空世界",又是"满目青山"。

临济宗的创立者义玄(?—867),俗姓邢,曹州南华(今山东东明)人。幼而颖异,长以孝闻。及落发受具,居于讲肆,精究毗尼,博赜经论。俄而感叹道:"此济世之医方也,非教外别传之旨。"于是更衣游方,首参黄檗希运,次谒高安大愚。后复受黄檗印可。此后北上,抵河北镇州(今河北正定),于滹沱河侧建立临济禅院,依据"黄檗宗旨",广接徒众,独树一帜,形成临济禅宗。有《临济录》一部传世。

义玄继承和发展希运"无心是道"说和"逍遥"意境论,建立自宗完整的思想体系和门庭施设。

义玄禅学思想体系的核心,是关于人的"自信"的理论。他教导弟子说:"如今学道人,且要自信,莫向外觅。总上他闲尘境,都不辨邪正。"(《临济录》,下同)所谓"自信",就是指"不受人惑",

亲自辨别"邪正"。他指出:"你若欲得如法,直须是大丈夫始得。……如大器者,直要不受人惑。"又说:"自达摩大师从西土来,只是觅个不受人惑底人。"他号召人们做"大丈夫汉",决不"自轻而退",不"屈言我是凡夫,他是圣人"。如今学者不得,"病在不自信处"。那些缺乏自信的禅僧,好比"只管傍家负死尸行,担却担子天下走",披枷带锁,永无解脱之期。他指出,解脱的关键就在于是否具有自信。这意味着,他不再如希运那样一般地反对求知求解,而是把禅的全部意义归结到人的自信上,这是中国禅宗思想史上的一大突破。

人能确立自信,不受人惑的依据何在?义玄认为,依据就在即心即佛、人人本来是佛,或在无心无佛、无心是道上。他说:"瞎汉!头上安头,是你欠少什么?道流!是你目前用底,与祖佛不别。只么不信,便向外求。"他曾把这一依据喻作"无形段"的"历历孤明",人人都有此"历历孤明,未曾欠少"。正是这"历历孤明"即如来藏佛性的当体作用,人人得以成佛。

在树立自信基础上,义玄又要求人们确立"真正见解"。他说:"今时学佛法者,且要求真正见解。若得真正见解,生死不染,去住自由。"并以独立见解"辨佛辨魔,辨真辨伪,辨凡辨圣"。只有具有真正见解的人,才能称得上是"真正学道人"。真正学道人的特点是自由任运、无为解脱,所谓"随缘消旧业,任运着衣裳;要行即行,要坐即坐"。从无为而无不为的角度说,真正学道人又可名为"无位真人"。所谓"无位",指不住于阶级地位,超脱于四圣六凡的阶位,即不在轮回之内。

义玄认为,有了真正见解,就能实现"随处作主,立处皆真"的自悟。他说,佛道"触目皆是",就在人们的日常生活之中,因而不须拟心用功。他说:"向外作功夫,总是痴顽汉。你且随处作主,立处皆真,境来回换不得。"他把这种自悟描述为:"心随万境转,转处

实能幽;随流认得性,无喜亦无忧。"所说"随处作主,立处皆真",虽与洪州禅的"平常心"相联系,但它更侧重于在自信原则指导下的"平常无事"。以为"佛法无用功处,只是平常无事;屙屎送尿,着衣吃饭,困来即卧"。人之所以感受痛苦,是因为着意对佛法、解脱等的追求。

呵佛骂祖是上述思想发展的极端行为。义玄认为,"佛"与世人本来就没有区别,若把"佛"看作究竟,去信仰、追求、修习,便是多此一举。他说,若是"真正道人",就不应当为佛菩萨、历代祖师所束缚,倒不妨作这样的认识:"等、妙二觉担枷锁汉,罗汉、辟支犹如厕秽,菩提、涅槃如系驴橛。"他认为,敢于呵佛骂祖,是非天下,排斥三藏,这是"大丈夫汉"、"大善知识"之所为。呵佛骂祖的集中表现,便是公然号召"杀佛杀祖":"逢佛杀佛,逢祖杀祖,逢罗汉杀罗汉,逢父母杀父母,逢亲眷杀亲眷,始得解脱。"意为禅者不应受佛祖拘束,不可为家族樊笼,当放弃一切执著,即时撒手悬崖。

临济禅的激烈言论和举止,在某种程度上,反映了晚唐五代上层建筑和意识形态上崩瓦解的状态,客观上适应了地方性政治经济独立和分离的需要。当时的一些文人士大夫,相当欣赏义玄的呵佛骂祖,因为借用它可以指桑骂槐,发泄对政治腐败和道德堕落的不满。宋元以后,更有一批具有叛逆性格和反潮流精神的典型人物,同样因此而服膺临济禅学。从历史上看,呵佛骂祖在僧俗两界进步人士中确曾产生过民族自信的积极意义,激发起他们强烈的忧患意识,因而往往为专制君权所不容。

临济宗的门庭施设很多,主要有"四料拣"、"四照用"、"四宾主"等。

据《人天眼目》载,所谓"四料拣"是指:"我有时夺人不夺境,有时夺境不夺人,有时人境俱夺,有时人境俱不夺。"所谓"四照用"是指:"我有时先照后用,有时先用后照,有时照用同时,有时照用不

同时。"两种施设意思大体相同。"夺人",意为摈斥"我执";"夺境",意为摈斥"法执"。"照",意为寂照,指般若空观;"用",意为妙用,指承认假有。义玄的意思是说,他的全部言说全在临机发挥;讲空说有,夺或不夺,或照或用,没有常规,因人而异,破除执著。

"四宾主"是关于宾(学人、徒)主(善知识、师)两方问答对话中出现的四种情况,由此判断各人对禅的见解。它们是:宾看主,指学人比禅师更有见地;主看宾,与上述情况相反;主看主,指禅师和学人见解一致;宾看宾,指禅师和学人见解都错,而且彼此不辨,不能醒悟。设立"四宾主",目的是培养禅僧对世界本质"空"的认识。但是,它对于促进禅门师徒间不拘学历、地位和资格的相互启发、提示,促进自由活泼的禅风的发扬,具有积极意义。某种角度上说,它体现了禅宗所一再宣称的"平等"精神。

义玄的临济禅,素以风格峻烈著称,常以不拘形式的棒喝来表现。他到处宣传自己在黄檗处"三度发问,三度被打"的经历,后来就将棒喝运用到其弟子身上。据他自己的解释,他要以棒喝相加,激发禅僧警觉和醒悟。但无论是棒还是喝,都可以看作是临济禅"全体作用"的严厉手段,其中包含着生死、纵横、刚柔。据禅家之意,棒喝在形式上未免粗野、峻烈,但实际上它是最亲切、感人的,因为这里寄托着禅师对其弟子的希望和厚爱。义玄认为,一切时中的喝打,都能反映各人的禅学深浅,这叫"宾主历然"。

《人天眼目》卷二对临济禅风也有概括,说:"临济宗者,大机大用。脱罗笼,出窠臼;虎骤龙奔,星驰电激。转天关,斡地轴;负冲天意气,用格外提持。卷舒擒纵,杀活自在。……要识临济么?青天轰霹雳,陆地起波涛。"该宗禅师接引弟子,往往单刀直入,随机灵活,于峻烈之中透出亲切。这是它在五家禅中流传最广的原因之一。

据《景德传灯录》记载,义玄有得法弟子二十二人,其中以兴化

存奖、三圣慧然、魏府大觉、灌溪志闲、宝寿沼为代表。但后世临济法系，皆出自存奖门下。存奖传南院慧颙，慧颙传风穴延沼，延沼传首山省念，入北宋传承。

曹洞宗是五家禅中与临济宗差别较大的一派。它的创立者是洞山良价和曹山本寂。

曹洞宗渊源于青原行思和石头希迁。希迁著有《参同契》，其思想既受僧肇影响，又受道家（道教）、儒家学说影响，主要目的是调和禅宗南北两家的矛盾。它使用“明暗”、“本末”、“源流”、“回互不回互”等概念，以说明“理事”的统一关系。

希迁弟子药山惟俨在密证心法后，住澧州药山（在今湖南澧县）。因受希迁《参同契》思想影响，惟俨的禅十分重视知见，以为“不论禅定精进，唯达佛之知见”（《景德传灯录》卷十四）。他并不反对坐禅，认为那是觉悟后的任运。对于坐禅，他提出“思量个不思量底”之说。思量，指心的活动，有心；不思量，指心的无造作，无心。意思是说，他的坐禅，既不涉于有心的思量，也不落入无心的不思量，用以摆脱散乱和昏沉两种错误。

惟俨的嗣法弟子是云岩昙晟，他后来以自创的“宝镜三昧”法门传授门下。意为观察万象，应该与面临宝镜一样，镜里的影子正是镜外形貌的显现，如此形影相睹，即所谓“渠（影）正是汝（形）”，从而说明“由事相上能显出理体”的境界。以后曹洞宗的偏正回互、五位功勋都导源于此。

洞山良价（807—869），俗姓俞，会稽诸暨（今属浙江）人。出家后参学诸方，首谒普愿，次访灵祐，最后受昙晟“宝镜三昧”法门的启发，见水中之影而悟入。他所悟的就是“宝镜三昧”中的“即事而真”境界：“切忌从他觅，迢迢与我疏。我今独自往，处处得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。应须恁么会，方得契如如。”（《景德传灯录》卷十五）唐大中末（859），于新丰山接诱学徒，其后又盛化于豫

章高安洞山(在今江西宜丰)。住洞山时,门下常有五百之众。他不仅留下《语录》二卷,而且还有《宝镜三昧歌》、《玄中铭》、《新丰吟》、《纲要偈》、《五位君臣颂》、《五位显诀》等偈颂存世。卒后谥号"悟本禅师"。得法弟子以本寂和道膺最为著名。

曹山本寂(840—901),俗姓黄,泉州莆田(今属福建)人。十九岁出家,咸通初(860)往高安参良价,初次见面,便受器重。悟入后,盘桓数年而辞去。初住抚州曹山(在今江西宜黄),后住荷玉山,"二处法席,学者云集"(《景德传灯录》卷十七)。卒后谥号"元证禅师"。他除了留下《语录》三卷外,还有《解释洞山五位显诀》等,以振起一宗门风。又曾注《寒山子诗》,文辞遒丽,盛行于时。

洞山确立的一宗规模,至曹山而大成。完整意义上的曹洞宗正式形成。但该宗虽以曹洞为名,而曹山的法系四传以后即告中断,后来的传承依赖于道膺一系而得以绵延久远。南宋宁宗嘉定十六年(1223),日僧希玄道元从天童山如净受法,回国后创立日本曹洞宗,迄今不衰。

曹洞宗既受《参同契》"回互"说影响,故特别重视真如本体(理)和现象世界(事)的关系。他们从理事个别交涉的关系上,建立各种"五位"(五种位次、境地)学说,并以此接引学徒。"五位"学说中以"君臣五位"最为典型。

"君臣五位"说认为,本体与现象、一般与个别之间具有内在的联系。但人们对这一问题往往有四种片面认识,它们可以用"正"、"偏"关系的失当来表示。"正"即正位,指"空界","本来无物";"偏"即偏位,指"色界","有万形象"。四种片面认识:一、虽承认有所谓的本体界,但不懂得万物由本体派生,体用关系上忽视用的一面,称作"正中偏",属"君位";二、虽承认现象是假,但不懂得透过现象进一步探求本体,体用关系上缺少体的一面,称作"偏中正",属"臣位";三、虽承认有所谓本体界,并开始由体起用,但尚未至于

完善,称作“正中来”或“君视臣”;四、既承认现象是假,又力图透过所谓“幻相”去探求精神本体,但也未至于完善,称作“兼中至”或“臣向君”。只有既承认万物由本体派生,又承认万物本质空无自性,才能克服这四种片面认识,达到“君臣道合”,名“兼中到”,是为五位。“兼中到”是“非染非净,非正非偏”,“体用俱泯”的理想境界,所谓“混然无内外,和融上下平”。

“君臣五位”的实质,是要说明“偏正回互”的理事关系。所谓“正”,也即理、体、真;所谓“偏”,也即事、用、俗。“回互”,即互相涉入融会。曹洞宗人津津乐道的“即事而真”,就是教人从现象(事)去探求本质(理),达到真空与妙有的统一。本寂所说“即相即真”、“幻本原真”、“即幻即显”,意为每一事物的本体即是理,一切现象都是理的显现,所以它又可以说成“如理如事”,即理事如如。法眼宗的文益禅师后来也曾站在理事圆融的立场上,对此“回互”学说以高度评价;同时指出,曹洞宗的根本宗旨是贯彻理事圆融思想,而以此为核心的偏正回互学说与佛祖的教义是一致的。

曹洞宗的“回互”学说认为,“回互”关系适用于一切方面,包括道与人之间。良价说:“道无心合人,人无心合道”。意思是说,道无所不在,遍于一切,并非有意合人而自然合人;人虽本来无事,自然合道,但人的虚妄心念造成与道的距离,所以要在“无心”基础上与道契合。这样,该宗便主张借助静坐默究手段,克服人与道的人为隔阂,重新回复人与道的融合统一状态。因此,曹洞宗人普遍具有自药山惟俨一脉相承而来的坐禅功夫。沿着这一路线,至宋代终于造成曹洞“默照禅”与临济“看话禅”的严重对立。

曹洞的风格,后人把它概括为“敲唱为用”,即善于通过师徒间的相互交往,以“回互”的妙用,就事而显理,因理而入事,使弟子随机悟入。《人天眼目》卷三说,该宗“家风细密,言行相应,随机利物,就语接人”。师徒相接,并不如临济、德山那样行棒行喝,只是

应机接人，方便开示。云岩昙晟送别洞山良价时，师徒间曾留下一长段对话；而当曹山本寂告别洞山良价时，良价也给他留下了一段教诲。他们的传授方式比较温和，不用棒喝，故丛林中有“临济将军，曹洞士民”之说。意为曹洞接引学徒好比精耕细作的农夫，绵密回互，妙用亲切，反复叮宁嘱咐，与临济的“卷舒擒纵，活杀自在”形成鲜明对照。

据载，曹洞宗又曾以“三路”即三种手段接引不同根机的学人。这“三路”是指：鸟道、玄路、展手。良价在他的《玄中铭》中说：“举足下足，鸟道无殊。坐卧经行，莫非玄路。向道莫去，归来背父。夜半正明，天晓不露。”其序又说：“寄鸟道而寥空，以玄路而该括。然虽空体寂然，不乖群动。于有句中无句，妙在体前；以无语中有语，回途复妙。”这些施设的主旨，是教人放弃外向追求，从自身佛性去妙悟。它要求禅师善于以玄言妙语去引导学人，而学人也应从中领悟禅的意境。“三路”的落脚点，仍在体用、理事的“回互”上，即坚持了自宗的立场和特色。鸟道不逢一人，崎岖难行，而佛性圆成妙明，人人具足。“夜半正明，天晓不露”的“玄路”，即指明暗的回互。

云居道膺（835—902），俗姓王，幽州玉田（今属河北）人。受良价印可后，开法于云居山，参学者一千五百余人。得法弟子有二十八人，其中大部授受不明，唯同安道丕一系传承不绝。道丕传同安观志，观志传梁山缘观，缘观传大阳警玄，入宋后宗风仍旧很盛。新罗僧利严受道膺禅法，回国后在开京西北的须弥山广照寺传播洞山的禅，创须弥山派。

云门宗在五代时是禅宗有力的一派，宋初更与临济宗并驾齐驱。但至南宋后走向衰微。该宗出自石头希迁下天皇道悟一系。道悟传龙潭崇信，崇信传德山宣鉴，宣鉴传雪峰义存。义存曾在福州象骨山雪峰创建禅院，得到福建地方州帅的扶植，学徒不可胜

计，常年不减千五百人。嗣法弟子有云门文偃、玄沙师备等。

文偃(864—949)，俗姓张，苏州嘉兴(今属浙江)人。童年出家，初参道踪禅师(即陈尊宿，黄檗希运弟子)，后参义存，受印可。义存卒后，再参韶州灵树如敏(百丈怀海弟子大安的门徒)，被推为首座。贞明四年(918)，如敏卒，文偃嗣其法席。同光元年(923)，于云门山(在今广东乳源)创建规模宏大、装饰豪华的光泰禅院，“抠衣者岁溢千人，拥锡者云来四表”。曾被诏入宫，并赐号“匡真”。南汉刘晟称帝后，复诏入内殿供养。他的得法弟子有香林澄远、德山缘密、洞山守初等六十一人。有《广录》三卷传世。

文偃的禅学思想，以华严的理事圆融学说为背景。据《景德传灯录》卷十九记载，他说：“一尘才举，大地全收；一毛，师子全身。总是汝把取，翻覆思量，日久岁深，自然有个入路。”又载：“师以拄杖指前面云：乾坤大地，微尘诸佛总在里许”；“微尘刹土，三世诸佛，西天二十八祖，唐土六祖，尽在拄杖头上说法。神通变现，声应十方，一任纵横。”意为世间万物都体现真如佛性，一切现成。这些说法，体现他受华严理事无碍、事事无碍说的影响，以及对石头系“即事而真”思想的继承。

文偃又认为，禅悟是一种自信和自悟，并非由语言文字而获得，也不需要“思量”。他说：“句里呈机，徒劳伫思，直饶一句下承当得，犹是瞌睡汉。”他也提倡禅者的任运自由，“随处作主，立处即真”，说：“除却着衣吃饭，屙屎送尿，更有什么事？无端起得许多妄想作什么？”“大用现前，更不烦汝一毫头气力，便与佛祖无别。”(《景德传灯录》卷十九)这些说法，则包含了马祖系的“触目是道”思想。

《广录》记文偃示众有“函盖乾坤，目机铢两，不涉万缘”三句。涵盖乾坤，是指某种至大无外、包容天地、一切具足的本体；目机铢两，意为禅者应机智敏捷，明察秋毫；不涉万缘，指禅者应断除烦

恼，不为心境左右，求取内心顿悟。但经其弟子德山缘密的加工整理，成为“函盖乾坤，截断众流，随波逐浪”三句传世。

据《人天眼目》卷二说，云门宗旨“绝断众流，不容拟议；凡圣无路，情解不通”。云门宗风“孤危耸峻，人难凑泊。非上上根，孰能窥其仿佛哉?”云门三句有“云门剑”、“吹毛剑”之喻，意为极其锋利。文偃常用一字回答禅僧问语，也是这个意思。如问：如何是云门剑？答：祖。问：如何是禅？答：是。问：如何是正法眼？答：普。因而当时被丛林称为“一字关”。又其接引弟子纵横语句颇多，如问：如何是佛法大意？答：面南看北斗。问：如何是祖师西来意？答：日里看山。问：如何是教外别传？答：对众问将来。

文偃弟子主要分布于岭南和湖南、江西等地，具有较好的发展条件。缘密门下有得法弟子文殊应真等十六人，应真传洞山晓聪，晓聪传明教契嵩。澄远的嗣法弟子是智门光祚，光祚传雪窦重显，重显传天衣义怀。契嵩、重显、义怀在宋初都是著名禅师，很有影响。

法眼宗在五家禅中成立最晚，创始人是清凉文益。该宗源于青原法系。雪峰义存下分出两支，一支传云门文偃，建立云门宗；一支传玄沙师备，师备再传罗汉桂琛，桂琛又传清凉文益。

文益(885—958)，俗姓鲁，浙江余杭(今杭州)人，七岁落发，二十岁受具戒于越州(今浙江绍兴)开元寺。曾习律于明州(今浙江宁波)阿育王寺，同时“傍探儒典，游文雅之场”，人称释门之游、夏。后南游福州，谒长庆慧稜禅师。似不甚投机，乃往漳州(今福建漳浦)罗汉寺参桂琛禅师，从桂琛得法。临别时，桂琛指着庭前片石问：“上座寻常说三界唯心，万法唯识，且道此石在心内，在心外?”文益答：“在心内。”桂琛说：“行脚人着甚么来由，安片石在心头?”文益无以对，放下衣包请求抉择。桂琛告诉他：“若论佛法，一切现成。”便于言下大悟。至临川(今江西抚州)，州牧请住崇寿院，开堂

说法,“四远之僧求益者不减千计”。南唐建立之初,为李昪迎住金陵报恩禅院,赐号“净慧禅师”。后迁住清凉寺,时“诸方丛林咸遵风化,异域有慕其法者,涉远而至”,遂使“玄沙正宗,中兴于江表”(《景德传灯录》卷二十四)。卒后,谥号“大法眼禅师”。法眼宗因谥号而得名。得法弟子有六十三人,而以天台德韶为上首。有《语录》传世,另有《宗门十规论》一卷流传。

文益于桂琛处得悟的是“一切现成”的道理,这“一切现成”也就成为法眼宗的根本思想。在《宗门十规论》中,文益站在本宗立场上,针对当时其他各宗弊病,以“一切现成”为原则衡量,提出“理事不二,贵在圆融”的主张。认为,“虽理在顿明,事须渐证;门庭建化,固有多方;接物利生,其归一揆”。理事圆融并非人为安排,而是本来如此,因而“一切现成”。

文益又按照华严的理事关系说来论证世界的“同异具济,理事不差”,否认事物的真实差别和矛盾。他曾说:“理无事而不显,事无理而不消。事理不二,不事不理,不理不事。”(《清凉文益禅师语录》)意思是说,“事”是显示“理”的,“理”只能于“事”中存在,在这意义上名“理事不二”。所以他特别强调“理”不能离“事”,以及由“事”而入“理”这一道理。所谓“一切声是佛身,一切色是佛色”,正是说明由声色等“事”而见到佛身之“理”。这种理事关系说可以看作文益“一切现成”的哲学背景。

德韶发扬文益的“一切现成”说,认为,“佛法现成,一切具足。古人道:圆同太虚,无欠无余”;“事无不通,理无不备”。他教导禅僧不必离开世间而随处得悟。他后来又曾作一偈颂示众,说:“通玄顶峰,不是人间;心外无法,满目青山。”(《景德传灯录》卷二十五)意思是说,学禅达到顶峰,其境界与人间当然不同;但若是心外无法,便随处见到青山(解脱之境)。

文益为纠正禅门“臆断古今”、“棒喝乱施”之偏,主张禅教统

一，提倡读经看教。《宗门十规论》偈颂云："今人看古教，不免心中闹；欲免心中闹，但知看古教。"这对当时禅宗各家的影响很大。

德韶（891—972），俗姓陈，处州龙泉（今属浙江）人。出家后游方各地，历参投子大同、龙牙居遁等禅师，后因谒文益而开悟。钱俶延请问道，申弟子之礼，尊为国师。受天台僧义寂之托，请钱俶遣使新罗等国，取回大量散佚经论。故他既于中兴天台有功，又于禅教统一有益。其门下得法弟子有四十九人，而以永明延寿为上首。但在延寿之后，法眼宗即趋于衰微，至宋代中叶，传承无继，前后存在仅计百有余年。

法眼宗的风格，据《人天眼目》卷四云："箭锋相拄，句意合机。始则行行如也，终则激发，渐服人心，削除情解，调机顺物，斥滞磨昏。……对病施药，相身裁缝；随其器量，扫除情解。"大意是说，该宗既有云门的简捷，又有曹洞的细密；既具平凡的一面，又具激烈的一面。

第七章　宋代佛教

第一节　宋代社会与佛教

一、宋代的佛教政策

五代末年，周世宗已着手展开“混一”中国的具体军事行动。但他还没有来得及完成统一大业，就在北伐契丹的战役中染上重病，不久即去世(959)。第二年(960)，身为殿前都点检的赵匡胤发动陈桥兵变，黄袍加身，夺取后周政权，建立北宋王朝。此后又经历南北多年征战，终于完成了统一全国的历史任务。北宋的建立，标志着我国封建社会进入一个新的历史时期。与历代王朝相比，宋代在政治、经济、军事等方面，政策上都作了重大调整；而与此相适应的哲学、宗教、思想领域，也出现一些明显的变化。

两宋的政治统治，前后长达三百二十年，是秦汉统一以后历代王朝中维持时间最久的一个朝代。在外部异族军事力量的步步侵逼和内部阶级对抗的日益严重形势下，两宋王朝确立起完备的君主专制统治。君主被视作国家的绝对权威和民族的至高象征，他

将全国的政治、经济和军事权力集中于一身,用以防止藩镇割据局面的再度出现,保证赵氏政权的长治久安。有宋一代,虽然农民起义连绵不断,但始终没有构成对君主统治的威胁,且大多乐于受朝廷招安,成为抵御外敌的力量。与此相应,在哲学思想方面,传统儒学再次得到改造,形成所谓“理学”(或所谓“道学”)。理学对国家的完整统一表达了良好意愿,对君主专制统治的加强作了必要的论证。理学家们希望通过对物质生活需要的限制以及自我道德品质的完善,提高民族气节,弘扬爱国精神,求得国家的安定和强盛。中国历史上许多精忠报国、慷慨悲歌的民族英雄和爱国志士,大多出现于两宋王朝。其实际结果是,王权的对内统治虽然空前强大起来,但是对外则越来越懦怯孱弱,使整个民族不得不长期在屈辱和苦难中挣扎。理学希望用节食、禁欲和道德规范来强化国家的统一,却反而支持了统治集团的穷奢极欲和腐败无能。二者互为因果,恶性循环,直至宋代灭亡。

佛教在宋代的存在和演变,就是在上述环境和条件下实现的。

宋太祖赵匡胤是整个宋代历史上比较有为的皇帝。他有鉴于周世宗废佛给佛教造成的沉重打击,影响到许多地区民众的安定,于是在统一的政治形势下,对佛教采取比较缓和的政策。

宋太祖即位数月,便解除了周世宗显德年间(954—959)的废佛令,并普度童行八千人,以此作为稳定北方局势和取得南方吴越等国归顺的重要措施。乾德三年(965),沧州僧道圆游历五天竺,往返十八年,偕于阗使者回到京师,太祖在便殿召见,垂问西土风情。乾德四年(966),派遣僧人行勤等一百五十七人游西域,“各赐钱三万”(《太祖本纪》二,《宋史》卷二)。开宝四年(971),命开刻《大藏经》。开宝年间(968—976),重修同州(今陕西大荔)龙兴寺舍利塔,耗资百万(《重修龙兴寺东塔记》,《金石萃编》卷一二五)。在宋初的六、七十年中,王朝还力图把佛教当作扩大对外联系的重

要纽带。其时西行求经者很多,仅持经还朝者即有一百二十八人;而同时期五天竺赍经来华的梵僧也有八十余人。

但宋太祖同时又对佛教加以适当限制。开宝八年(975),诏令禁止举行灌顶道場、水陆斋会及夜集士女等佛事活动,并指责其"深为亵黩,无益修持"(《禁灌顶道场水陆斋会夜集士女诏》,《宋大诏令集》卷二二三)。建隆元年(960)六月的诏书说:"诸路州府寺院,经显德二年停废者,勿复置;当废未废者,存之。"(建隆元年六月,《续资治通鉴长编》卷一)这是肯定和承认周世宗废佛的既成事实。可见,自北宋伊始,最高统治者即对佛教制订了一套既保护又限制的政策。除了个别君主外,两宋王朝基本上循此方针处理政府与佛教的关系。

宋太宗太平兴国五年(980),中天竺僧法天、天息灾、施护等先后来华,带来梵本经典,朝廷特为之设立译经院。太平兴国八年(983),宋太宗以新译经典展示大臣,说:"浮屠氏之教,有裨政治。而梁氏舍身为寺奴,布发于地令桑门践之,此真大惑,朕甚不取也。"他之所以支持译经,"盖存其教耳,非溺于释氏者也"(《太宗实录》卷二六)。在他看来,对佛教的适度提倡,对于王朝的统治是有益的,但不能过分,若过分则有害于政治,乃至象梁武帝那样丧失君主至高无上的权威。所以他一方面度僧尼十余万(见《佛祖历代通载》卷一八),并化费亿万修建开宝寺舍利塔(见《续资治通鉴》卷一五);另一方面又屡诏约束寺院扩建,乃至下诏限制僧尼数量(见《佛祖历代通载》卷一八)。

宋太宗佛教政策的基本出发点是:"道、释二门,有助于世教。人或偏见,往往毁訾。假使僧、道士时有不检,安可废其教邪?"(景德三年八月,《续资治通鉴长编》卷六三)这就是说,佛教本质上有助于封建统治,不能因为僧尼质量的低下而予以废除。这一佛教政策,显然是在总结历史经验和教训的基础上产生的。历代王朝

所取的佞佛或灭佛行为，都无助于封建统治的巩固。

宋真宗曾著《崇释论》，进一步认识到，佛教戒律与儒家学说"迹异而道同"，其宗旨都在劝善禁恶，故而应予保护。他说："不杀则仁矣，不窃则廉矣，不惑则正矣，不妄则信矣，不醉则庄矣。苟能遵此，君子多而小人少。"（咸平二年八月，《续资治通鉴长编》卷四五）他设想尊奉佛之"十力"，以辅助儒之"五常"。因此，他在崇尚道教的同时，也对佛教采取保护措施。他曾大力支持译经事业，又曾下诏普度天下童子。但同时也曾下令禁止毁金宝以塑佛像，不许百姓随意离弃父母而出家（见《佛祖历代通载》卷一八）。时有人倡议，修复早在会昌灭佛时被破坏的龙门石佛，对此他明确表示否定，指出："军国用度，不欲以奉外教，恐劳费滋甚也。"（景德四年二月，《续资治通鉴长编》卷六五）这一思想，既与他的道教信仰有关，又与当时政治局势相联。

宋仁宗对佛教禅学有很高的修养，南宋马永卿说："仁宗皇帝，道德如古帝王，然禅学亦自高远。仆游阿育王山，见皇祐中所赐大觉禅师怀琏御书五十三卷，而偈颂极多。……仰窥见解，实历代祖师之上。宜乎身居九重，道高万物。"（《懒真子》卷二）但仁宗朝由于僧尼数递增，"民去为僧者众"，弊端也自然增多。据张洞奏："今祠部帐至三十余万僧，失不裁损，后不胜其弊。"于是"朝廷用其言，始三分减一"（《张洞传》，《宋史》卷二九九），对僧尼数严格予以限制。仁宗还通过支持儒学"复兴"而制约佛教的发展。

宋徽宗十分崇奉道教，自号"教主道君皇帝"。宣和元年(1119)诏称，佛教因属于"胡教"，"虽不可废，而犹为中国礼义之害，故不可不革"。于是改"佛号为大觉金仙，余为仙人、大士之号；僧称道士，寺为宫、院为观；即住持之人为知宫观事"（《佛号大觉金仙余为仙人大士之号等事御笔手诏》，《宋大诏令集》卷二二四）。又令僧尼留发、顶冠、执简。徽宗认为："朕方敦教义，遹追三代。

其教虽不可废,而害中国礼义者,岂不可革?"(同上)他要按照道教的内容和方式对佛教加以改造。这是宋代佛教遭受的唯一重大打击。但不久徽宗被俘,波及范围不大。

北宋其他君主也采取了与上述类似的对佛教既保护、提倡又予以限制的方针,使佛教按照统治者的意图、适应社会的实际需要而展开活动。南宋时期,遵循北宋的宗教政策,并基于国势日促、江河日下的政治形势,强化意识形态的专制统治,从而对佛教更多地予以统制。

南渡以后,高宗对佛教采取折中态度,既不毁其教灭其徒,也不崇其教信其徒,而是"不使其大盛耳"。他说:"朕观昔人有恶释氏者,欲非毁其教,绝灭其徒;有喜释氏者,即崇尚其教,信奉其徒。二者皆不得其中。朕于释氏,但不使其大盛耳。"(《宋会要辑稿·道释一》)他不打算象徽宗那样打击佛教,但认为有必要予以严格限制。他采取的措施之一,是停止发放度牒,不许额外度僧,以稳定僧尼之数,使既存的出家者自然减员;措施之二,是征收僧道的"免丁钱",后又改名为"清闲钱",赋金数倍于一般丁口,以此限制寺院接收新僧,这比唐中宗以后实行的试经度僧办法要有力得多(参见绍兴十二年五月,《建炎以来系年要录》卷一四五)。但是,这些措施又往往因朝廷的财政困难而抵消。宋孝宗以后,由于财政日绌,封建王朝不得不仰赖出售度牒以救时急。

高宗时隆祐太后奉"摩利支天母",以为南宋王朝能够安居杭州,实出于天母的冥护。

孝宗乾道四年(1168),召上竺寺若讷法师入内观堂,行"护国金光明三昧"。淳熙二年(1175),更诏建"护国金光明道场",僧人高唱"保国护圣,国清万年"。

总体上说,由于佛教教义具有特殊社会功能,有助于融合各种思想学说,调和各类矛盾,在政治上有可以利用之处;又由于佛教

还能为封建王朝提供解决财政困顿的重要途径(度牒的抛售补充了政府的收入),延续了君主专制统治,因此宋王朝没有理由放弃佛教。但是,由于佛教提倡出家,无君臣父子之礼,与新儒学的兴起存在矛盾,难以适应中央集权统治强化的需要;而僧尼队伍的庞杂混滥也与当时社会秩序的实际要求不相符合,因此,宋王朝又不能任佛教自由泛滥。随着中央集权专制统治的日益加强,王朝对佛教的控制毫无疑问地不断加强。佛教在宋代虽然还曾有过一度的繁荣,但总的趋势是日渐衰退。宋王朝对佛教的这种两手策略表明,自唐代开始逐步成熟起来的佛教政策,随着政治思想统治经验的不断积累,已经得心应手。佛教已完全接受王权的支配,根据统治者的需要而发挥它的作用。

宋代僧尼数,据史料记载,北宋真宗天禧五年(1021)时为四十五万八千余人,仁宗景祐元年(1034)时为四十三万四千余人,神宗熙宁十年(1077)时为二十三万二千余人(见《宋会要辑稿·道释一》)。南宋高宗绍兴二十七年(1157)时为二十万人(见绍兴二十七年,《建炎以来系年要录》卷一七七)。数字表明,时代愈后,僧尼受政府控制越严,这与上面所述的王朝佛教政策是相吻合的。给予佛教一个适度发展的条件,但决不允许其过度膨胀或走向惑众邪途,以危害国家中央集权的实力,这是从宋代开国之初就定下的基本原则。历代帝王在掌握的尺度上虽有宽严之分,但这个原则没有变更。

二、度牒制度

度牒是封建国家对于已经得到公度、成为僧尼者所发放的证明文件。度牒发放的主要目的,是为了防止私度僧尼,有效控制僧

尼数量。度牒详细记载了僧尼原籍、俗名、年龄、所属寺院、剃度师名及所属官署。持有度牒的僧尼，不但有了明确的身份，可以取得政府保护，而且获得免除租税徭役的特权。

度牒制度始于何时，具体年代虽难以确定，但因度牒发放与僧籍登记有关，而南北朝已有严格的僧籍管理，故它的出现应在隋唐之前。

据记载，北魏时僧人赴各地求学教化，按规定须持有各地方政府的证明文书。孝文帝延兴二年(472)的诏书说："若为三宝巡民教化者，在外赍州镇维那文移，在台者赍都维那等印牒，然后听行。违者加罪。"(《释老志》,《魏书》卷一一四)这里所谓"文移"、"印牒"，虽是僧徒的临时性证明文件，但已具有度牒的实际效用。唐中宗景龙二年(708)，又有关于纳贿卖度的记载："虽屠沽臧获，用钱三十万，则别降墨敕除官，斜封付中书，时人谓之斜封官；钱三万则度为僧尼。"(唐中宗景龙二年，《资治通鉴》卷二〇九)这是唐代度牒买卖的较早记载，在这里，僧籍和官职同为人们追求的对象，只是所费较少。

唐代的度牒称为"祠部牒"，因为自武则天延载元年(694)起，僧尼归隶于祠部掌管，故有此称呼(参见《大宋僧史略》卷中)。天宝十四年(755)，安史之乱爆发，不久两京相继陷落，形势危急。朝廷接受裴冕的建议，"卖官，度僧、道士，收赀济军兴"(《新唐书·裴冕传》，参见《裴冕传》,《旧唐书》卷一一三)，乃于"大府各置戒坛度僧，僧税(百)缗，谓之香水钱，聚是以助军须。"(《宋高僧传》卷八《神会传》)此举效果很好。据正史所载："杨国忠设计，称不可耗正库之物，乃使御史崔众于河东纳钱度僧尼道士，旬日间得钱百万。"(《食货志》上，《旧唐书》卷四八)据僧史所载，则鬻牒之功主要当归神会："初，洛都先陷，会越在草莽。时卢奕为贼所戮，群议乃请会主其坛度。于时寺宇宫观，鞠为灰烬，乃权创一院，悉资苫盖，而中

筑方坛，所获财帛顿支军费。代宗、郭子仪收复两京，会之济用，颇有力焉。”（《神会传》，《宋高僧传》卷八）神会后来在佛教界地位的迅速上升，与此有密切关系。

唐肃宗乾元元年（758），僧尼考试制度与度牒发售制度并行，规定凡能诵经五纸者准度为僧，或纳钱百缗请牒剃度（《释氏通鉴》卷九）。中唐以后，也有地方节度使自行卖牒以取厚利的。如徐州节度使王智兴为邀厚利，以敬宗诞月请于泗州置僧坛度僧，“凡僧徒到者，人纳二缗，给牒即回，别无法事”（《李德裕传》，《旧唐书》卷一七四）。这一现象表明，唐代已经开始了度牒的商品化。所以，宋代度牒买卖的盛行便不足为奇了。

政府根据正常途径发放的度牒，一般控制较严，如德宗建中三年（782）敕令：“天下僧尼，身死、还俗者，当日仰三纲于本县陈牒。每月申州附朝，集使申省，并符诰同送者注毁。其京城即于祠部陈牒纳告。”（《僧史略》卷中）可以买卖的空名度牒，不记姓名等内容，但它同样具有免除赋税徭役的效用。中唐以后度牒买卖的发展，说明以下两个基本事实：一是政府财政日趋困难，需要另谋财路；二是由于租赋徭役加重，迫使更多的人规避徭役。宰相李德裕说：“自闻泗州有坛，户有三丁必令一人落发，意在规避王徭，影庇资产。自正月已来，落发者无算。”（《李德裕传》，《旧唐书》卷一七四）这说明他已看到了问题的实质。这种情况至宋代便有进一步的发展趋势。

宋代度僧继承隋唐旧习，即在出家后，先于寺院内作童行，登籍于祠部。然后经过考试，由地方具名呈报祠部，合格者由祠部发给度牒，由僧尼本人收执。再至戒坛受具足戒，然后由祠部发给戒牒为验。宋代度僧之数由政府严格控制，每年的定额根据各州现有僧尼数字确定。如开宝（968—976）中，令僧尼百人许度一人，考试以读经三百纸为及格。至道元年（995）规定，以现有僧尼数每三

百人许度一人,考试以念经百纸或读经五百纸为及格。可见,早期对僧尼的要求较严,而度牒的发放也有严格控制。

除了试经度僧,另有特恩度僧。特恩度僧,指在皇帝诞辰节或其他重大节日,由朝廷敕令,破例度僧,以表示功德。这在唐宋也都通行。

宋代通过试经而发放度牒的制度相当详密,度牒的制造、颁发、拘收等,都有具体规定。

按宋初有关规定,凡考试不及格而滥予剃度的,有关人等须接受处罚。僧尼去世或还俗,应将度牒交还祠部。私度及买伪滥文书为僧者,也要受到重罚。如太宗至道元年(995)规定,凡因僧尼考试不及格而予度牒者,知州、通判职官并除;干系人吏、三纲、主首本犯人决配。私度及买伪滥文书为僧者,所在官司点检,并许人告发。

但在实施过程中,宋代度僧因度牒制度本身的原因而存在着很多问题,其主要表现为度牒买卖的泛滥。

度僧既有限额,且须考试,而私度又获罪罚,于是朝廷依唐代之制,直接出卖空名度牒,使之成为一项重要的财政收入。对于名僧,朝廷为示褒奖,往往赐以紫衣、师号。在出售普通度牒的同时,宋代还公开出卖空名紫衣牒以及师号。

政府出卖度牒最初只是用于筹款赈济。如英宗治平四年(1067),给陕西转运使僧牒,令籴谷赈霜旱州县(《英宗本纪》,《宋史》卷十三)。神宗熙宁元年(1068),广南东路转运使王靖乞请祠部给度牒,付经略司出卖,以雇民工筑城,诏给五百道(《宋会要辑稿·方城九》)。神宗熙宁七年(1074),"赐环庆安抚司度僧牒,以募粟振汉番饥民"(《神宗本纪》,《宋史》卷十五)。哲宗元祐四年(1089),苏轼守杭州,大旱,饥疫并作,奏请赐度僧牒以易米,以赈饥民;并请得百道度牒,以募役开浚西湖,筑长堤。

其后，出售空名度牒所得之钱，也可以用于各类工程修建、水利运输，以及茶盐资本等方面，同时还可以用作朝廷赏赐、宫中消费等。如徽宗建中靖国元年(1101)，给度僧牒、紫衣牒千道为营造费，建景霄西宫，以安置神宗、哲宗的神位。宋王朝积贫积弱，内忧外患，通过大量出售空名度牒，更重要的是应付边防军费、筹集军饷、军上装备等方面的急需。如高宗建炎三年(1129)，赐张浚度僧牒一万，紫衣师号五千为军费(《中兴圣政》)。绍兴十一年(1141)，张浚进鬻田及出卖度牒钱六十二万缗，以助军用(《高宗本纪》，《宋史》卷二九)。

有宋一代始终视出售度牒为增加政府收入的重要途径，乃至当钞票("会子"、"交子")贬值时，也采用以度牒作价的方式收回，使度牒直接成为货币，投入流通领域；南宋时户部还专门设立买卖度牒的市场。度牒俨然成为了一种特殊商品。如嘉定二年(1209)，"诏封桩库拨金一十五万两(两为钱四十贯)，度牒七千道(每道为钱一千贯)，官告绫纸、乳香(乳香每套一贯六百文)，凑成二千余万，添贴临安府官局，收易旧会，品搭入输"(《食货志》下三，《宋史》卷一八一)。度牒有自己的标价，不再是出家人的证明文件了。

度牒买卖的盛行，为豪富之家从中渔利提供了方便。崇宁五年(1106)三月，为川峡和买度牒，诏曰："交子、度牒充折买价，致细民难以分擘，货卖皆被豪右操权，坐邀厚利，民间颇以为扰"。(《宋会要辑稿·食货志三八》)为巨利所诱，社会上甚至还有专门伪造度牒的。

由于政府大量发放空名度牒，致使课税户日益减少，为保障政府的财政收入，寺僧和度牒持有者有时也会丧失免税的特权。为此，北宋神宗时曾向寺院征收"助役钱"。南宋偏于一隅，朝廷收入锐减，乃多次诏令取消寺院的免税特权。如绍兴十五年(1145)正

月，"初命僧道纳免丁钱"(《高宗纪》七，《宋史》卷三十)；乾道七年(1171)二月，"诏寺观毋免税役"(《孝宗纪》，《宋史》卷三四)；淳熙五年(1178)正月，"罢特旨免臣僚及寺观科徭"(《孝宗纪》，《宋史》卷三五)。这样，即使持有度牒的僧尼也不能免除税役。但实际上，这类课税一般比较轻，而且可以转嫁于他人，所以人们还是愿意投奔寺院；而度牒的发行量不会因此而减少，度牒的价值也不会降低。

据史料记载，度牒发放之数总体上呈上升趋势。神宗时限定为每年一万道，至徽宗时则达每年三万道，至南宋更达每年五、六万道，而乾道三年(1167)竟达十万三千余道。度牒价格，神宗时每道一百三十贯，哲宗时每道一百七十贯，徽宗时每道二百二十贯，孝宗淳熙(1174—1189)年间为每道七百贯，而宁宗嘉定初年(1208)每道竟达一千二百贯。北宋末年，度牒在财政上的重要性，相当于盐课和商税。南渡之初，岁入不满千万，而度牒的收入即占其五、六百万。度牒出售之数额，甚至可以作为考察地方官吏治绩的内容之一。

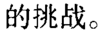
关于宋代紫衣、师号的买卖。师号的价格，通常依据所赐为二字、四字或六字的区别而确定，字多则价高。有关紫衣、师号的出售和价格，在黄敏枝《宋代佛教社会经济史论集》(台湾学生书局，1989年版)一书中，有详细资料证明。如熙宁四年(1071)十二月，以紫衣、师号各二百五十道充修河费用(《宋会要辑稿·方域一四》)；宣和七年(1125)三月，以度牒、紫衣、师号各二十万贯充籴米费用《宋会要辑稿·食货四〇》；绍兴四年(1134)九月，赐赵鼎度牒、紫衣、师号二千五百道以充军费(《建炎以来系年要录》卷八十)；嘉定三年(1210)春，以紫衣、师号帖三百道(每帖一百贯)，充行在会子钱。其价格，如建炎二年(1128)十一月，定四字师号为每道二百贯(《宋会要辑稿·道释一三》)；建炎三年，定紫衣每道四十五贯、师

号每道四十贯(同上)。此外,在宋代,僧职也时而被列入买卖的商品之中。

宋王朝为摆脱财政困境而滥发度牒,其结果却只能应一时之急,绝不可能从根本上改变贫弱局面。事实上,因度牒持有者数目的激增,大量课税户口消失,反而进一步导致财政恶化。加上豪富们操纵度牒市场,从中渔利,致使宋王朝经济日趋疲弊。绍兴十一年(1141),时人指出:"近时籴本,例多抛降度牒、绫纸之属,漕行之郡,郡行之邑,未免强率子民。今湖南钱荒已甚,若继之以此,其何以堪!"(《宋会要辑稿·方城八》)而边患并未因此而得到缓和。岳珂云:"崇宁开边,用费无艺,而当时给僧牒尚岁有成数,特京不能守耳。"(《愧郯录》卷九)不耕之夫,骤增数十万,其实际损失不可计量。

度牒买卖对佛教自身也有重大影响。

宋代度僧,在前期原则上有一套比较完善的制度,用以防止伪滥之众混迹其间。宋真宗咸平四年(1001),规定僧满十八岁、尼满十五岁方可剃度受戒。翌年,又令天下有窃买祠部为僧者,于一月内自首,违者论罪;少壮及曾作过犯者配军。天禧二年(1018),严禁刑责奸细恶党山林亡命,以及贼徒负罪潜窜之辈出家(《宋会要辑稿·道释》)。若寺观接纳者,本人及师主、三纲、知事等同受处罚。但随着度牒的公开出售,渐为各色人等开了方便之门。一些慵惰不良之徒、奸恶不逞之辈,乃至负罪逃匿之众,得有机会遁迹其间。而度牒的高价,对于普通百姓、善男信女来说,出家反而更加困难。时人指出:"自朝廷立价鬻度牒,而仆厮下流皆得为之,不胜其滥矣。"(《燕翼贻谋录》卷三)获得空名度牒的俗人具有官度的僧侣身份,他们名列僧侣之属,但可以不住寺院,不持戒律,逍遥自在,或虽住寺院而不持戒律。他们真正的兴趣不在精神信仰,而在现世的物质利益。这对严肃的佛教教义和寺院戒规,无疑是严重



的挑战。

度牒对于僧众，紫衣、师号对于佛教上层，都是至关重要的身份标志，它们被作为特殊商品流通于社会领域，这对佛教本身来说，实在是一种莫大的讽刺。然而，这是历史事实，而且也为佛教所接受。这一现象告诉我们，宋代佛教正以自己的独特方式展开着。高宗绍兴六年(1136)，尚书省进言说：近年僧徒猥多，寺院填溢。每年参加各州试经的人数不过三四十人，且经业往往不通。其原因就是“给降度牒，许人进纳”。理宗嘉熙(1237—1240)年间，中元禅师指出：随着度牒和紫衣师号的买卖，佛教的各种弊端日益增多。住持之职因货贿而求取，而“嚣顽无赖之徒”也可由货贿而得入寺。如此言之，“何以整齐风俗？”(《枯崖漫录》卷二)这些批评都是很中肯的。

度牒制度在宋以后继续存在，但管理益趋严格。明代僧尼依然给牒，但已废除免于徭役租税的特权。明太祖洪武十四年(1381)，诏天下编赋役黄册，规定“僧道给度牒，有田者编册如民科，无田者亦为畸零”(《食货志》，《明史》卷七七)。清代顺治帝时虽仍发行度牒，但已纯为限制僧尼数量的措施。至乾隆三十九年(1774)，终于废止僧、道度牒；自此以后，僧、道只以各寺观所给戒牒为凭而无度牒发放。这一情况说明，佛教在明清时期已极度衰微，而世俗政权对它的控制则充满自信。

三、丛林体制

国家对僧团的管理，在隋唐时代已经趋于完善。宋代的佛道管理体系，基本上按照唐代模式而有所变更。这里，先对隋唐的有关制度作一简单回顾。

南北朝时期，随着佛教事业的发展，政府已建立起对教团的独立管理机构。僧官对僧尼乃至僧祇户独立行使支配权。隋王朝完成南北统一大业，继续加强对佛教的统制，其僧官制度在综合北魏、北齐和南朝的有关措施的基础上，又有所创改，可以看作是对历代僧官制度的总结和唐宋僧官制度的开端。

隋代中央立昭玄寺，置昭玄大统（或名大沙门统、国统）、昭玄统、昭玄都维那，他们虽在名义上仍总领僧尼事务，但实权则已操于鸿胪寺。鸿胪寺统领典客、司仪、崇玄三署，佛教事务直接隶属于崇玄署。隋初普度僧尼即由崇玄署为立名籍。隋文帝为加强僧籍管理，健全寺院建制，在高僧中又设置"五众主"，五众主由朝廷直接任命；对寺院实行赐额制度，并设置寺监一职。地方僧官方面，郡县按行政区划设立沙门曹，其主管者有沙门统、沙门都、都维那。但自"炀帝即位，多所改革"，他将"郡县佛寺改为道场，道观改为玄坛，各置监、丞"（《隋书·百官制下》）。寺监、寺丞由官署任免，根据世法监理寺院事务，实际成为政府派驻寺院的官吏。

唐初，政府将僧尼事务隶属于鸿胪寺下的崇玄署掌管，后因崇玄署改隶宗正寺，专理道士、女冠之事，故改隶鸿胪寺下的典客署。武则天时为抬高佛教地位，于延载元年（694）将它改隶于礼部之祠部。祠部设郎中、员外郎各一人，主事、令史、书令史多人。寺有定数，每寺立"三纲"（寺主、上座、维那）各一人，以道德学问高尚者充任。此制以后基本不变。凡试经度僧，都由祠部给牒。僧尼簿籍，三年一造。总之，唐代僧尼政务的管理权始终属于中央政府的常设机构。

唐中叶起，朝廷设置左右街功德使，以管理僧尼、道士女冠事务，但它并非常设机构。功德使是俗官，功德使下虽设有由僧人担任的僧录或僧统，但实权全部归于功德使。至此，南北朝时期由僧官所分享的僧务管理权已丧失殆尽，诸如度牒发放、僧籍管理之

权，均为政府官吏（俗官）所剥夺。自中央到地方，各级僧官职掌的范围，仅限于通常的宗教事务如经业修习、寺庙修葺等。

唐初武德二年（619），以“纲维法务”、“善诱弘悟”为目的，于中央设立“十大德”。十大德通常先由僧众推举，然后由皇帝任命，特殊情况下由皇帝直接任命。其后一段时期内，不再另设中央僧官。地方僧官则取僧统制，僧统是各州的主管僧官，此外还有一些其他职位。当时正在中国求法的日僧圆仁记载说：“凡此唐国，有僧录、僧正、监寺三种色。僧录统领天下诸寺，整理佛法。僧正唯在一都督管内。监寺限在一寺。”（《入唐求法巡礼行记》卷一）“三种色”指中央、地方、基层三级僧官。僧录是功德使下中央主管僧官，总管天下寺院事务；僧正为地方僧官，“在一都督管内”即在节度使、刺史等管辖之内；监寺是别立于三纲之外的基层寺院僧官，由隋炀帝所创寺监一职沿袭而来。通过监寺，中央政权可以有效加强对基层寺院的控制。三纲、库司作为基层僧职，自南北朝至唐中叶，没有本质变化。

唐中叶后，由于寺院经济的发展和禅宗的迅速兴起，寺院内部职位有较大变化。三纲之下有库司、典座、直岁等执事僧；禅寺则有西序六头首、东序六知事等众多名目的僧职。同时，随着基层僧官的系统化、缜密化，至中晚唐时在一些大型寺院中出现了与世俗官衙相适应的“寺衙”。寺衙是以三纲为首、包括重要执事僧在内的完整的寺院管理系统（参考谢重光《晋—唐僧官制度考略》，《世界宗教研究》1986年第3期）。至宋代而表现更为明显。

隋唐中央僧官因受政府职能机构和世俗官吏的控制或取代，其权力表现为逐渐削弱乃至废弛的趋势。地方僧官机构也有类似趋势，被迫接受地方行政部门的支配。但在基层（寺院内部），僧官的机构和权力则有健全和加强的趋势。寺主、上座、维那作为寺院的“三纲”，在唐代已被定型化；三纲下各类执事僧的职位和权限益

趋细密。上述变化说明，由于佛教在隋唐时期的进一步发展，侵蚀了世俗地主的某些权益，构成对世俗政权的潜在危害，因此，以王权为代表的世俗地主阶级有必要剥夺僧侣地主阶级的部分权力，以期更有效地对佛教加以控制、利用。唐中叶以后，由于社会的变迁，中央集权的加强，僧侣地主所享有的政治、经济特权受到更严格的限制。隋唐中央及地方僧官权力的削弱，使僧曹成为俗官的附庸，乃是历史发展的必然结果。与此同时，寺院经济在它的繁荣过程中，其来源、分配变得日益复杂，经济生活越来越成为寺院的本质部分。为了保证寺院的经济活动和财产分配，基层僧官制度的健全和完备乃势之必然。

总起来看，隋唐僧官制度的变化，一方面说明这一时期王权对教权控制的强化，另一方面则反映佛教自身世俗化进程的加速。唐代佛教的鼎盛是在王权政治允许的范围内，与世俗地主阶级利益基本一致的条件下实现的，是与佛教自身的世俗化过程不可分割地联系在一起的。

北宋神宗元丰（1078—1085）之前，僧尼隶属于功德使。此后，直至北宋末年，始终隶于鸿胪寺。南宋时，又转而隶属于祠部。

功德使始置于唐代中叶。五代“梁革唐命，道士不入宗正，僧尼还系祠部。梁末帝龙德之年，禁天下私度僧尼，有愿出家，勒入京比试后，祠部上请焉。后唐无闻。晋以杨光远为天下功德使。自维青不轨之后，不置此使矣”；“至今大宋，僧道并隶功德使。出家乞度，策试经业，则功德使关祠部出牒，系于二曹矣”（《僧史略》卷中）。据载，宋初已有功德使的建置，“太祖建隆二年七月，以皇弟泰宁军节度使殿前都虞侯光义检校太尉同中书门下平章事开封尹兼功德使”（《宋会要辑稿·职官二七》）。但宋代功德使的地位和实权都比唐代偏低，其职掌范围为监督左右街僧录司，决定度牒发放、僧官僧职的迁补，以及赐紫衣师号等。鸿胪寺与功德使掌管范

围大致相同。南宋时，鸿胪寺合并于礼部，故僧道全部归隶于祠部。

中央僧官方面，北宋于首都开封设左右街僧录司，僧录司在上司的监督下统理全国寺院僧尼。左右街僧录司置有僧录、副僧录、讲经首座、讲论首座等职。地方僧官方面，各州置僧正一名，下置副僧正和僧判；在五台山、天台山等重要教区另设特殊僧官。州僧正司的主要职务，是管理寺院僧尼的簿籍、住持的任命等具体事项。

由于中央集权统治的加强，宋代僧官的实际权力已十分有限。正如时人所感叹的，历代僧官"王臣尊礼，为天人师"，而宋代僧官则只是"挂名官府，如有户籍之民，直遣五百追呼之耳"(《黄龙心禅师塔铭》,《豫章黄先生文集》卷二四)。

宋代佛教以丛林为主要特征，在此基础上建立起一套完整有效的丛林体制。

丛林，通常指禅宗寺院，所以又称禅林。但后世教、律等各宗寺院也有仿照禅林制度而称丛林的。唐代百丈怀海以为禅众聚处，尊卑不分，于说法住持等未合规制，故而别立禅居，是为丛林之始。丛林之意，似出于《大智度论》之说："多比丘一处和合，是名僧伽。譬如大树丛聚，是名为林。……僧聚处得名丛林。"(《大智度论》卷三)唐末五代，佛教重心南移，丛林规模在南方不断扩大。如洪諲住浙江径山，道膺住江西云居山，僧众多至千数；义存住福州雪峰，冬夏禅众不减千五百人(《宋高僧传》卷一二)。入宋以后，丛林有向城市发展的趋势，建置也就更为完备。其时，凡著名禅僧住持的丛林，其徒众往往在千人以上，如建隆二年(961)，延寿自灵隐寺移住永明寺(净慈寺)，学侣多至二千(《景德传灯录》卷二六)。故至徽宗崇宁二年(1103)，宗赜编集《禅苑清规》时，丛林制度已相当完善。

南宋时，从林仍然盛行，江西云居山、浙江径山、宁波天童寺等处，僧众常在千人以上。宁宗(1195—1224年在位)时，根据大臣史弥远的奏请，制定江南禅院等级，确立"五山十刹"制度。所谓"五山十刹"，是指五座名山、十大名寺。它们是：余杭径山的兴圣万福寺，杭州灵隐山的灵隐寺，杭州南屏山的净慈寺，宁波天童山的景德寺，宁波阿育王山的广利寺；杭州中天竺的永祚寺，湖州的万寿寺，江宁的灵谷寺，苏州的报恩光孝寺，奉化的雪窦资圣寺，温州的龙翔寺，福州的雪峰崇圣寺，金华的宝林寺，苏州的云岩寺，天台的国清寺。这些山寺，成为当时禅僧游方参请集中之处。直至明代，五山十刹方趋衰歇，改而在佛教徒中出现参拜"四大名山"(即：山西五台山、浙江普陀山、四川峨嵋山、安徽九华山)的风尚。

丛林体制，最初只在禅居内设置方丈、法堂、僧堂、寮舍等基本生活和参学处所。住持为一众之主，尊为长老，居于方丈。实行"普请"之法，上下均力，无严格的尊卑之别，表现为朴实无华的特色。唐代百丈怀海所立清规，早已散失，但其内容根据现存的《百丈怀海传》(见《宋高僧传》卷一〇)、《禅门清规》(见《景德传灯录》卷六)、《百丈规绳颂》(见北宋宗赜编《禅苑清规》卷一〇)、《古清规序》(元德辉编《敕修百丈清规》卷八)等资料，了解其大致情况。

丛林的迅速发展，改变了早期禅居生活的面貌。唐代"百丈清规"流行到北宋，早已面目全非。后世丛林经济规模日益庞大，内部组织日趋繁杂，各种职事名目层出不穷；加上各寺家风不同，住持自立规项，各为门户，致使僧务难以统一。直至元代至元四年(1338)，德辉据一咸所编《禅林备用清规》，参考其他各家，撰成《敕修百丈清规》，由朝廷颁发各地寺院遵行，彻底改变上述状况。明代又先后三次敕令推行此《百丈清规》，使丛林有了统一的严格的规范。

由禅僧自行创立规约，到朝廷敕令撰修清规，并以行政命令使

之在全国寺院推行,这是一个重大的变化,反映了王权政治对佛教的控制的日益强化。从清规内容的演变来看,封建宗法色彩不断加深,时代特色十分明显。以儒家礼乐原则为背景,封建伦理观念成为宋以后各家清规的基本内容。如北宋《禅苑清规》明确规定,佛教的要务是在"补皇朝之圣化"(卷八);提出,"皇帝万岁,臣统千秋,天下太平"(卷九)。寺院内部职事分工极其细密,上下等级表现十分森严,寺院上层实际上已演变为封建贵族,享受世俗地主同等的待遇。

丛林僧职总有八十种之多。按《百丈清规》卷四等载,一寺的主管称为住持,或称方丈、堂头和尚。在住持之下,置有东、西两序;东序有六知事,西序有六头首。知事,执掌事务之意,告香上堂时居于住持东侧,故称东序;设有都寺、监寺、维那、副寺、典座、直岁。头首于告香上堂时居于住持西侧,故称西序,设有首座、书记、知藏、知客、知浴、知殿。在举行法事时,住持居中,上述六知事、六头首居左右,拟朝廷文武两班,合称两序或两班。在上述僧职之外,另有头事之职,如饭头、菜头、火头、水头、园头、碗头、浴头、柴头、茶头等,负责最具体的生活起居事务。

宋初,由于寺院住持承嗣的方式不同,已有甲乙徒弟院和十方住持院的区别。前者指由禅院住持所剃度的弟子们轮流住持、甲乙而传;后者则指公请十方高僧为禅院住持。由于十方住持制易于为世俗政权管理,因此宋代政府倾向于支持十方住持制。又由于政府规定徒弟院可改为十方院,而十方院则不许改为徒弟院,因此,总的趋势是十方院力量不断加强。

宋代寺院的基本形式是禅院,但也还存在着为数不多的教院、律院、尼院等,禅院的十方住持趋向自然也对它们产生影响。

四、丛林经济

宋代寺院的经济生活是在唐末五代遭受沉重打击之后重新确立起来的,它有自己的时代特色。

宋代寺院经济以丛林经济为主,具有比历代寺院经济更为广泛的社会基础。它由寺田的开发、长生库经营、工商业活动、功德坟寺特权等组成。

由于各种原因,宋代寺院的经济生活发展很快,收入和支出之数都十分庞大。寺院除了经常性的开支,如僧众的日常基本生活所需,寺院的营造维修、各种法会佛事活动等,以及参与地方性各类公益活动、慈善事业,有时还需向政府交纳助役钱、身丁钱。在所有寺院的各项收入中,寺田是最稳定和有效的组成部分。

寺田是宋代寺院经济的基础。宋代寺田的主要来源,包括皇室的敕赐、信众的施舍、自身开垦、出钱购买、侵占官私土地等多种方式。在获得大量寺田的基础上,宋代寺院普遍建立起自己的庄园。据黄敏枝先生《宋代佛教社会经济史论集》研究结果指出,寺院的庄园经济在宋代相当可观。如宁波天童寺,有常住田三千二百八十亩,山地一万八千九百五十亩;又如杭州上天竺寺,自绍兴三年(1133)至景定三年(1262),仅敕赐田山即达三万三千亩;杭州径山寺也有田数万亩;灵隐寺有田一万三千亩;洛阳崇德院,有田二万一千亩;明州阿育王寺,寺田年收入租米三万石。以福州为例,北宋中期寺田约占民田的三分之一,南宋中期约占五分之一(不包括山地园林在内)。

宋代寺院经济的一大特色,是以长生库为中心的金融事业。

长生库,系寺院经营的质库(当铺),一种以抵押借贷为主的金

融机构。长生库源于南朝，它是对隋唐"无尽藏"的扩充和发展。长生库资本的主要来源，包括皇室赐与、民间施舍、寄存或合股资本，以及寺院本身的庄园收入、工商业经营收入等。它的活动方式，与世俗质库大致相同，主要为以物质钱、抵押借贷；它以高利贷资本为手段，达到商业盈利的目的。此外，长生库还经营各种实物借贷，尤其是谷物借贷；甚至还有耕牛的借贷、租赁。可见，寺院地主与世俗地主的剥削形态，同样是土地、商业、高利贷三位一体的混合形态。长生库的利率比较高，并有上升趋势(参考刘秋根《试论宋元寺院金融事业》，《世界宗教研究》1992 年第 3 期)。陆游曾对此发表感慨说："今僧寺辄作库质钱取利，谓之'长生库'，至为鄙恶。"(《老学庵笔记》卷六)但他没有看到，这是与当时社会的经济生活(商品经济发展、货币资本渗透、民众生活困苦等)紧密相连的、不可避免的现象。

寺院经济生活与世俗相联系的另一方面，是工商业的经营。如开设碾硙业、制盐业、冶铁业、纺织业等手工行业，以及店铺业、饮食业、仓库业、药局业等商业性服务行业。通过加入世俗工商业活动，既充实了社会日常生活所需，繁荣了商品经济，又保证了寺院的货币资本来源。北宋政府曾规定，寺院与官户同例，凡"有屋产月收僦直可及十五千、庄田中熟所收及百石以上者，并以贫富以差出助役钱。自余物产，约此为准"(《食货志》上五，《宋史》卷一七七)。就是说，寺院月收房租一万五千贯，熟收粮食百石以上者，方纳助役钱。由此可知，宋代大型寺院还有为数极可观的房租收入。

南宋时期，东南沿海地区寺院之富，已严重影响到国家财政和民间生活。浙江一带，"今明州育王、临安径山等寺，常住上叟，多至数万亩，其间又有特旨，免支移科配者，颇为民间之患"(《建炎以来朝野杂记》甲集卷一六)。福建路寺院收入，除交纳两税和寺院日常支出，每年盈余达三十六万五千多贯(见《小畜集》卷一七)。

禅林《清规》一再修改，不断增加有关保护寺院经济的内容条款，实际上是寺院经济不断扩大的反映。寺院内部库头、庄主地位逐日上升(南宋时为辅助庄主，更增设监收一职)，说明佛教庄园经济处于持续发展之中。

但也应该看到，寺院的经济收入中，毕竟也有较大部分用于地方的社会福利、慈善救济事业，对社会作出一定贡献。这些公益事业如：造建桥梁、兴修水利、修建道路、植树造林、开发荒山，以及养老慈幼、济贫医病、收容饥民、设立义冢等。

功德坟寺是与宋代寺院经济相联系的另一问题。

功德坟寺，是一种建于贵族坟地上的私寺，其寺僧即是墓守。这种寺院在唐代已经存在，如唐睿宗景云二年(711)，敕贵妃、公主家始建功德院(见《佛祖统纪》卷四十)。至宋代而获得重大发展，史籍所谓“功德院”、“坟寺”、“香灯院”等都是。

宋代功德坟寺与一般寺院的区别是：它通常为皇帝敕赐，是宋代皇帝对士大夫的特殊恩典，故基本上限于皇族、朝廷显贵的权力范围，受到特殊的待遇。如坟园(庄园、寺领)可免输租税，每年可度僧若干，并有紫衣师号颁赐的特权。正因为有这种经济上的特权，普通寺院往往通过各种关系，将所在寺院变为功德坟寺，而皇族、显贵也有意识把一些有敕额的寺院改作自己的功德坟寺。

由于功德坟寺的迅速增加，直接影响了政府的财政收入，所以北宋后期曾数度采取措施，试图予以限制。如徽宗大观三年(1109)，敕禁有额寺院充功德院，“不许指占有额寺院，充坟寺功德。”(《佛祖统纪》卷四七)翌年，又剥夺其免税的特权。南宋时，王公贵族南渡，纷纷占据寺院，功德坟寺遂成为一大社会问题。理宗淳祐十年(1250)，时人上疏指出：“凡勋臣戚里有功德院，止是赐额蠲免科敷之类，听从本家请僧住持，初非以国家有额寺院与之。迩年士大夫一登政府，便萌规利，指射名刹，改充功德。”(《佛祖统纪》

卷四八)功德坟寺实际上已成为士大夫图利的工具,故一发而不可收拾。后来虽然予以严禁,但宋王朝的统治也已接近尾声。而宋朝一旦灭亡,功德坟寺也就不复存在。

第二节　宋代佛教的融合思潮

一、延寿及其《宗镜录》

从五代末年到宋代初年,是社会大变动的时期;长期分裂的形势宣告结束,新的统一局面已经形成。在中国封建社会由前期向后期转折的这一关键时期,佛教正面临着严峻的考验,有必要重新认真反省,确立新的思想和教义,以适应变化了的客观环境。永明延寿及其《宗镜录》的出现,代表了这一时代佛教的新动向。

延寿(904—975),俗姓王,浙江余杭人。因长住永明寺,故时称永明延寿。少即心向佛教,年二十后,不茹荤,日唯一食。年二十八,为华亭镇将。年三十,舍妻孥而出家,礼四明翠岩禅师为师。衣不缯缕,食无重味,志操高尚。继而往天台山天柱峰,九旬修习禅定,有尺鷃巢于衣褶而不知。参诣天台德韶禅师,决择所见,密受玄旨,成为清凉文益再传弟子。后于国清寺结坛修《法华忏》。

延寿于四十九岁(952)时,隐居于明州雪窦山。其时,学侣臻凑于门下;除诲人外,瀑布前坐讽禅默而已。有上堂说法之语,云:“雪窦这里迅瀑千寻,不停纤粟;奇岩万仞,无立足处。汝等诸人向什么处进步?”时有僧问:“雪窦一径,如何践履?”延寿答道:“步步寒花结,言言彻底冰。”(《佛祖历代通载》卷二六)上述禅语,基本上保持了作为“山僧”的风味,颇具中国禅的意蕴。这与他长期栖居

山野、与世隔绝的生活经历有关。计延寿在雪窦山弘传禅法前后共九年。

宋太祖建隆元年(960),延寿五十七岁,受吴越忠懿王钱俶之请,住杭州灵隐寺。翌年,移居永明道场(即净慈寺),从学者二千余人。僧问:“如何是永明旨?”答曰:“更添香着。”曰:“谢师指示。”曰:“且喜没交涉。”焚香礼佛并非禅宗本意,故这一段师资对话,虽然后来成为禅林套语,但实无禅的高远意境,与他在雪窦山时的说法大异其趣。时延寿又有偈曰:“欲识永明旨,门前一湖水;日照光明生,风来波浪起。”(《佛祖历代通载》卷二十六)此偈含义不甚分明,既可作禅学的理解,又可视为因受知遇而发,似有背离禅旨之嫌。

延寿由雪窦山到杭州的佛学思想转变,反映了客观环境和社会地位的变化对他的直接影响。延寿入杭州之时,正是北宋建立之年,五代十国分裂割据的局面基本结束。当时的杭州,则是偏于一隅的吴越国的都城。唐末五代的禅,无论形式还是内容,与延寿所处的时代、地域,都已不甚相宜。在上述背景下,《宗镜录》一书定稿于永明寺的演法堂。

开宝七年(974),延寿年七十一,再度入天台山,度戒万余人。夜施鬼神,朝放诸生,余力念《法华经》一万三千部。他这次入天台的目的,都与早年九旬修禅大不一样,当知他晚年思想更有所变化。开宝八年,延寿跏趺而逝。卒后,为吴越王和北宋皇帝同时追仰,吴越王赐谥号“智觉禅师”,宋太宗赐塔额“寿宁禅院”。

延寿的佛学思想,是五代宋初时代特征的折射反映。他虽以禅宗命家,属法眼后裔,但弘扬范围之广、内容之杂,为此前禅宗诸家所未曾有。凡后世禅宗所提倡和实行的禅教一致、禅净合一、禅诵无碍、禅戒并重等,都能在延寿的思想中找到线索和答案。

《宗镜录》是延寿的主要著作,它总结了宋以前中国佛学的得

失,指出了此后中国佛教的发展道路,客观上反映了中国佛教在五代宋初演变的基本轨迹。《宗镜录》的主旨,是要在肯定唐代宗密"禅教一致"说的基础上,进一步予以发扬光大,并把这种融合思想的原则推及所有佛教宗派。

宗密时代,华严宗已经趋于衰退,而禅宗正方兴未艾,表现出强大的生命力。此时,宗密资取华严圆融哲学,倡导禅教合一,目的是要重新树立诸佛及其经典的权威。但其后果,有可能销蚀禅宗"离经叛道"思想倾向。宗密不以当时最有发展前景的洪州禅为究竟,而以重视言说知解的荷泽禅为根本,虽有师承方面的理由,但仍未免存在偏见。由于禅宗在宗密时代正处于上升时期,所以他的禅教一致说影响毕竟有限。真正对后世佛教产生全面、深刻、持久影响的,当是延寿及其《宗镜录》。

据慧洪《禅林僧宝传》、《林间录》记载,为统一当时佛教学说,延寿曾召集唯识、华严、天台三家佛教学者,"分居博览,互相质疑",最后由他以"心宗"为准绳,完成《宗镜录》一百卷的编集。延寿在该书的《自序》中说,《宗镜录》的编集,是要"举一心为宗,照万法如镜",即以"一心"的阐述为核心,论证禅教一致的原理。他提出,通过层层剖析,重重引证,最终要"和会千圣之微言,洞达百家之秘说"(《宗镜录》卷三十四)。在自序中他又说:"此识此心,唯尊唯胜。此识者,十方诸佛之所证;此心者,一代时教之所诠;唯尊者,教理行果之所归;唯胜者,信解证入之所趣。"唯心唯识,这是延寿"一心"的重要内容之一。他同时又说,"真源湛然,觉海澄清","迥无所有,唯一真心","于一真如界中,开三乘五性"。这是他以华严的真如佛性诠释"一心"。《宗镜录》卷二进而说:"万物虚伪,缘会而生。生法本无,一切唯识。识如梦幻,但是一心。心寂而知,目之圆觉。弥满清净,中不容他。故德用无边,皆同一性。性起为相,境智历然。相得性融,身心廓尔。"这里的"一心",便融合

了法相、天台、华严、禅等各家的思想。

可以看出，延寿的真正意图，是要以华严的圆融学说为背景，会通禅教两家、性相二门。《宗镜录》卷八说："故此空有二门，亦是理事二门，亦是性相二门，亦是体用二门，亦是真俗二门。……一一如是，各各融通。"在他看来，相宗和性宗有所区别，它们各有主张，如该书卷五说："法相多说事相，法性唯谈理性。如法相宗，离第八识，无眼识等诸识。若法性宗，离如来藏，无有八识。"但它们可以通过"一心"加以会通，其卷八说："今以一心无性之门，一时收尽。名义双绝，境观俱融。契旨忘言，咸归《宗镜》。"所以延寿虽自称"禅尊达摩，教尊贤首"，但事实上他所和会融通的对象，并不局限于华严和禅，而是包容了当时存在的所有佛教派别及其思想。

纵观《宗镜录》全书，在诠释"一心"方面，大量引用了《华严经》文句以及华严学说思想。华严宗兴起于天台、唯识之后，法藏、澄观等华严学者以本体论哲学为背景，建立理事无碍、事事无碍之说，倡导一种广泛意义上的融合调和思想，与唯识宗形成明显的性相对立。随着禅宗的兴起，宗密兼禅和华严两宗学者的身份，致力于禅教的统一。这是中国佛教思想史上的一大公案。华严的圆融学说，对后世佛教的影响，体现为两个完全不同的方向。一是促使禅宗末流违背佛教基本精神，以圆融无碍为幌子，蔑视戒律，造作三业，损害佛教以慈悲救度众生的形象。其极端者，乃至宣称"饮酒食肉，不碍菩提；行盗行淫，无妨般若"。二是为一些学者用以调和佛教内部矛盾，成为维护和巩固佛教教团的思想理论。

法眼宗在禅宗五家中是最后形成的，所以文益有机会看到禅宗内部已经滋长起来的弊病，并且试图以华严学说对治。其法孙延寿受本宗思想影响，在新的社会历史条件下，有必要予以全面阐述。

延寿清醒地认识到，由于禅宗长期轻视经教，因而在其发展过

程中，不免产生偏颇，逐渐落入空疏之弊；而部分品格低下的禅僧混迹其间，更加深了禅门的危机。延寿之世，禅僧呵佛骂祖、毁辱经教、无视戒规的现象已很盛行。他认为，这些现象的根源，在于禅教脱离。《宗镜录》的重要意图，就是要提高经教的地位。其卷四十三写道："近代相承，不看古教，唯专己见，不合圆诠。或称悟而意解情传，设得定而守愚暗证。所以后学讹谬，不禀师承。"他认为，参禅与经典研究可以相辅相成，说："从上非是一向不许看教。恐虑不详佛语，随文生解，失于佛意，以负初心。或若因诠得旨，不作心境对治，直了佛心，又有何过？"（《宗镜录》卷一）若能以教家之利补禅门之弊，取禅门之利救教家之弊，则两相皆宜。

延寿在《宗镜录》中主张与华严一致的"理事圆融"，其用意包括两个方面。一是统一各宗思想、调和宗派矛盾；二是引导万善同修，齐入佛道。前者重点，是在糅合各宗思想的同时，取消它们各自的特色。大凡禅宗的"即心即佛"说、华严的"真如缘起"说、唯识宗的"唯识无境"说、天台宗的"一念三千"说、三论宗的"中道实相"说，都可以在"一心"的原理下统一无碍。后者的中心，是强调佛教实践的真实意义，主张通过全方位的修行，达到成佛这一最终目的。卷四十说："《宗镜》略有二意：一为顿悟知宗，二为圆修办事。"所谓"顿悟知宗"，是指通过"一心"，将"圆顿"的华严与"顿悟"的禅加以融合，这是《宗镜录》的指导思想；所谓"圆修办事"，是指修习一切方便法门，圆满成就佛教理想，这是《宗镜录》的理论目的。为了彻底改变当时佛教界忽视修行的倾向，对这第二个方面，延寿还特意著《万善同归集》，予以详尽论述。

《宗镜录》提倡的禅教一致，在中国佛教史上的意义，可以从两个不同角度加以认识。

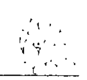
一方面，它剖析了禅宗的弊病，同时指出了克服这些弊病的方法。延寿时代，禅宗是中国佛教的主流，它是佛教形象的代表。不

用说，在禅宗成立之日起，就已备受佛教界的关注，并已遭到其他教派的抨击；在禅宗内部，主流派与非主流派之间的矛盾长期存在。更何况，在禅宗发展的过程中，由于失去客观环境和条件的制约，龙蛇混杂、鱼目混珠的现象日益严重。在虔诚的、正统的宗教徒看来，禅宗自诞生之日起，就与传统佛教不相协调，更与印度佛经及其思想形同对立。《宗镜录》的使命，就是要重塑正统佛教的形象，纠正禅宗自身长期以来的积弊，保证佛教对新的社会环境的适应。延寿时代，佛教面临着新的课题和新的选择。从某种意义上说，慧能创立禅宗，是对传统佛教展开反思的结果；而延寿著《宗镜录》，则又是对禅宗自身进行反思的结果。两次反思，历史背景和客观条件都起了变化，目的当然也就很不相同。

传统佛教的宗旨，是要通过“三学”或“六波罗蜜”，把信仰者从此岸度到彼岸。这意味着，佛教徒必须根据佛的有关教导，展开有效的修习；研习经典和坚持实修，两者不可或缺，同等重要。延寿通过对禅宗佛教的反思，无疑是要人们在新形势下重新认识传统佛教的价值，发扬传统佛教的基本精神。虽然它没有多少创新，但维护佛教利益和重振佛教之风的意愿一目了然。

另一方面，《宗镜录》用印度经教对禅宗进行重新整合，使之再度纳入经教的藩篱，从而有可能导致抹杀禅宗的进步意义，否定禅宗在思想史上的积极作用。

禅宗的成立，是以士族政治经济的削弱和传统佛教思想的挫折为背景的。面对传统佛教的危机，唐末五代的禅宗大师们举起“革新”的旗子，掀起历史上又一次思想解放运动。当此之时，丛林各路豪杰纷纷登台献技，棒喝声中超佛越祖。洪州禅接受老庄思想影响，以“平常心是道”为立宗根本，从“顺乎自然”入手，任运随缘，直指众生本来面目，猛烈攻击传统信仰。临济宗进而把“人”作为禅的唯一对象，使之从传统佛教所说的“众生”之中分离出来，并



最终达到消除人与佛之间的距离，从而导致呵佛骂祖、毁辱经典。它们反映了全盛时期禅宗的两大基本特点，即对传统佛教思想的批评和对个体精神自由的追求。

延寿的《宗镜录》，在某种意义上又是对禅宗进步因素的否定。他没有鼓励禅僧坚持个性，保证禅的独立发展，而是相反。《宗镜录》提倡的禅教一致，包含着以教吞没禅、消融禅的目的。延寿反复要求禅僧读经、礼佛，实际上提倡对印度诸佛和经典的盲目崇拜，回到传统佛教的老路。这不是革新的态度，而是守旧的做法。通常认为，禅宗是佛教中国化的典型代表，所谓"中国化"，内容十分丰富，但其中最重要的，莫过于它发扬了民族文化中的优秀部分，否定了印度诸佛和经典在中国佛教中的长期统治地位，在思想领域给人们指出了依赖自信和自力而成圣成贤的道路。

从佛教思想史的角度看，不同历史时期的佛教各有不同的性格和特点。延寿的《宗镜录》，致力于模糊宗派的分歧，消融宗派的特色，它对后世佛教的影响非同寻常。

在看到《宗镜录》后，宋代宝觉禅师说："吾恨见此书晚。平生所未见之文，功力所不及之义，备聚其中。"(《人天宝鉴》)居士述庵薛澄深受该书思想的启发，说："吾佛明心，禅必用教，教必用禅。如江如湖，流虽不同，所锺一源；如日如月，时或云殊，所丽一天。"(《佛祖统纪》卷二十一)元、明各代也相继有著名禅师或教家为之宣传。自诩为"禅门宗匠"的清初雍正皇帝甚至说，《宗镜录》一书，是达摩来华之后，在"述佛妙心，续绍佛命，广济含生，利益无尽"方面的最高典范。

延寿以后的禅教合一论者，在《宗镜录》的指引下，通常从两个方面展开。其一是借教悟宗。如北宋禅师圆悟克勤，他曾以华严宗的"四法界"圆融无碍说与张商英论禅。他说，"心、佛、众生，三无差别，卷舒自在，无碍圆融"；并说禅的最高境界也就是华严的

“理事无碍”和“事事无碍”(《居士分灯录》卷下)。明代高僧云栖袾宏也说:“离教而参是邪因,离教而悟是邪解”,凡“参而得悟”者,也必须“以教印证”(《竹窗随笔·经教》)。其二是以心解教。以为只解教而不习禅,教也不是真教。如紫柏真可说:“若传佛语,不明佛心,非真教也。”(《紫柏尊者全集》卷六)两种见解,代表了宋以后禅宗发展的两个不同方向。可以认为,前者全面接受了《宗镜录》倡导的精神,而后者则倾向于有保留的接受。

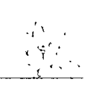
二、智圆及其《闲居编》

历史上,儒、释、道三教之间既有斗争,又有融合,而以融合为主要倾向。三教思想的长期互相吸收和融合,随着北宋统一王朝的建立而进入一个新的阶段。宋初天台僧侣智圆及其所著《闲居编》,是这方面的代表。

东汉魏晋南北朝时期,寺院经济处于形成和发展过程中,佛教主要通过对道术和玄学的依附、融合而获得滋长。因此,佛教的三教思想具有对儒、道两教的妥协调和色彩,它的三教合一论主要表现为三教一致同归说,以此改变佛教在中国所处的地位,取得统治者的充分信任。

隋唐时期,寺院经济迅速发展壮大,佛教势力有了更大增长,宗派形成,官僚士大夫中学佛、学道者不断增多,属于三教鼎立时期。这一时期,一方面三教之间有论争,另一方面三教之间也适应着五朝的统一,调和融合的趋势继续发展。

隋代,李士谦创立三教鼎立说,最高统治者则采取三教并用政策。隋文帝认为,“门下法无内外,万善同归;教有浅深,殊途共致。”(《历代三宝记》卷一二)唐代,统治者在确立儒家正统地位的



同时，对佛、道的长期论争采取调和态度，三教在形式上呈鼎立之势。朝廷实行的“三教论议”，以儒为骨干，协调佛、道间的关系。儒家学者虽各有所偏重，但普遍主张兼学、合流，如贺知章、李白等人学道，柳宗元学佛，白居易学道、也学佛。佛教学者神清“三教俱晓”，在他所著《北山录》一书中，有三教合一的主张。道教学者王玄览著《玄珠录》，内有道、佛相杂的融合思想；李筌的《太白阴经》卷七“祭文总序”中，含有三教融合的思想；司马承祯的《坐忘论》，则有明显的佛教思想影响。

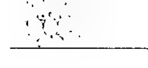
北宋建立后，加强思想文化统治，统一意识形态。统治者对于三教的基本出发点，是优先考虑儒家的正统地位，并以它为准绳，对佛、道两教既利用又控制；他们也提倡三教合一，但最终目的是要将佛、道置于自家的支配之下。

在宋代佛教界的三教合一思想潮流中，天台宗僧侣智圆及其著作《闲居编》是其中最具时代特色的。

智圆(976—1022)，字无外，号中庸子。俗姓徐，钱塘人。自幼出家，八岁受具足戒，二十一岁从奉先源清学天台教义。源清卒后，住西湖孤山，专心著述，故又称孤山智圆。后因与四明知礼等见解有分歧，被“山家”列入“山外”派。《闲居编》五十一卷，是他的诗文杂著集。该编所收篇章，陆续写成于景德三年(1006)至天禧五年(1021)间。

智圆“学该内外”，“旁涉老庄，兼通儒墨”。表面看，他的三教合一论也是一种三家鼎立说。他认为：

尝谓三教之大其不可遗也。行五常，正三纲，得人伦之大体，儒有焉；绝圣弃智，守雌保弱，道有焉；自因克果，反妄归真，俾千变万态，复乎心性，释有焉。吾心其病乎，三教其药乎！矧病之有三，药可废耶？吾道其鼎乎，三教其足乎！欲鼎之不覆，足可折耶？”(《病夫传》，《闲居编》卷三四，以下惟只卷



数与篇名）

三教各有存在的意义，可以并行而不悖。他作《三笑图赞》，认为儒、释、道三者"其旨本融"，"守株则塞，忘筌乃通"。他还将三教思想和实践融会于一身，承认自己"或宗乎周孔，或涉乎老庄，或归乎释氏，于其道不能纯矣"（《病课集》，卷一一）；"宗儒述孟轲，好道注《阴符》，虚堂踞高台，往往谈浮图"（《潜夫咏》，卷四八），以此证明他三教并重，无所偏颇。

但是，智圆的三教合一思想实际上具有明显的倾向性。这种倾向性可以从以下四个方面看出。

一，以儒、佛的调和融合为主要内容，主张儒、佛共尊乃至"内儒外佛"。

智圆在《湖居感伤》一诗中写道："礼乐师周孔，虚无学老庄……内藏儒志气，外假佛衣裳。"把自己的学佛只当做某种形式，而实际上志向在儒，即以"宗儒为本"。他既奉佛教，更尊孔孟："夫仲尼之为教也，莫不好生而恶杀乎……我安得不禀仲尼之道，以好生、仁恕、恻隐为心乎！"（《洒囊志》，卷一四）甚至将孔子置于佛祖之上："夫孔子大圣人也。'拔乎其萃出乎其类，自生民以来，未有如夫子者'！"（《勉学上并序》，卷二〇）

更为突出的是，由于韩愈曾激烈排佛反佛，后世佛教徒无不把他的言论当作批驳对象，然而智圆认为："韩愈冠儒冠，服儒服，口诵六籍之文，心昧五常之道，乃仲尼之徒也。由是摈黜释老百家之说，以尊其教，固其宜矣。"（《师韩议》，卷二八）他还对韩愈在复古兴儒方面的功绩加以充分肯定和热情赞扬：

> 扬孟既云没，儒风几残灭。……天生韩吏部，叱伪俾归真，鞭今使复古。异端维既绝，儒宗缺皆补。高文七百篇，炳若日月悬。力扶姬孔道，手持文章权。来者知尊儒，孰不由兹焉。（《读韩文诗》，卷三九）

这种观点,一反当时佛教界的看法,表现出他鲜明的个性。

智圆是以佛教徒身分而公开主张儒、佛共尊的。他在自传中说:

> 夫儒、释者,言异而理贯也,莫不化民俾迁善远恶也。儒者饰身之教,故谓之外典也;释者修心之教,故谓之内典也。惟身与心则内外别矣,蚩蚩生民岂越于身心哉?非吾二教何以化之乎?嘻,儒乎,释乎,其共为表里乎……故吾修身以儒,治心以释,拳拳服膺,罔敢懈慢,犹恐不至于道也,况弃之乎?(《中庸子传上》,卷一九)

他认为,儒、释两家实质上"言异而理贯",它们的不同,只在内外之别,表里之差;儒是"饰身之教",释是"修心之教"。生民百姓必须身心同修,因而两教在每个人身上应该统一起来。两教的共同目的是"化民俾迁善远恶";儒以政治、伦理观念治理民众,释以心性学说征服人心。但相比起来,儒家学说更为重要:"非仲尼之教,则国无以治,家无以宁,身无以安",而"国不治,家不宁,身不安,释氏之道何由而行哉?"(《中庸子传上》,卷一九)儒家政治学说的提倡、封建地主政权的巩固,乃是佛教得以存在和发展的前提。故他平时还积极与儒家上层人物接交,并为有"巨儒"对他光顾而引以自豪。

二,紧密配合封建宗法思想核心——三纲五常。

中国佛教对忠孝问题一向十分重视,而智圆则在这一点上表现更为突出。他认为:"《诗》之道本于三百篇也,所以正君臣、明父子、辨得丧、示邪正而已。"(《和李白姑熟十咏诗序》,卷三三)他解释儒家"积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃"之说,认为所谓"积善",便是"履仁义、尽忠孝"。在《读史》一诗中,他热烈地赞扬申包胥、鲁仲连、伯夷、叔齐的"忠君"、"爱国"思想和伸张"名教"行为。在《师韩议》一文中,他认为:"仲尼之于吏部,犹君父也;能仁

之于沙门，亦君父也。既知彼忠孝以事上之为美矣，亦宜率忠孝以事于己君己父也，岂可弑己君黜己父而成他臣之忠！”

仁义五常与忠孝观念密切联系，或者说是忠孝观念的具体化。智圆说：“仁义五常，谓之古道也。若将有志于斯文也，必也研几乎五常之道”；“仁义敦，礼乐作，俾淳风之不坠而名扬于青史”；“老、庄、扬、墨，弃仁义，废礼乐，非吾仲尼祖述尧舜、宪章文武之古道也。”（《送庶几序》，卷二九）在这里，智圆坦率地承认，仁义礼乐是“吾仲尼”之道。他还表示过自己禀仲尼之道、行仁义礼乐的决心：“我安得不禀仲尼之道，以好生、仁恕、恻隐为心乎！吾苟不能好生、仁恕、恻隐者，非但为仲尼之罪人，实包羞于释氏也。”（《洒囊志》，卷三四）他之所以提倡仁义礼乐，既是为了宣传佛教教义，更是为了避免成为名教罪人。

智圆还以儒家的仁义观点，给自然界生物等也赋予封建伦理道德属性。如在《仆夫泉记》中，他给一口井泉赋予仁义的常性；在《感义犬》一文中，把一条普通的狗描写成懂得仁义道德的“义犬”，并特为之作颂文；甚至连“旅雁”在他心目中也都“一一似能遵礼教”，十分驯服。他几乎利用一切可能的机会，为仁义五常等儒家伦理思想作宣传。

智圆的忠孝、仁义等思想，与他的封建宗法伦理观念一致，也归结到治国平天下的理想：由忠孝而仁义、三纲五常，由三纲五常而达到齐家、治国、平天下。他说：“读其《诗》也，乃知有天地然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣。夫妇，其本二仪而首三纲乎！”（《谢吴寺丞书》，卷二二）他认为，三教各有所司，儒家的职能就在于“行五常、正三纲、得人伦之大体”。他复述《大学》的核心思想，说：“是故圣人意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”（《周公挞伯禽论》，卷一八）《大学》是为秦汉新兴地主阶级封建统一王朝服务的理论著作，

它把治国平天下与个人的道德修养结合，并把治国平天下看作个人道德修养的结果，具有很强的实用性。唐代韩愈为了反佛，重新提出以《大学》为纲领的理论体系，而宋时此书又受到儒家的高度重视，很显然，智圆对它的提倡是新形势下的一种姿态。

三，提倡调和儒家人性论、以"复性"为特色的心性学说。

智圆在辨君子小人、性善情恶时写道：

> 山也水也，君子好之甚矣，小人好之亦甚矣。好之则同也，所以好之则异乎。夫君子之好也，俾复其性；小人之好也，务悦其情。君子知人之性也本善，由七情而汩之，由五常而复之；五常所以制其情也。由是观山之静似仁，察水之动似知。故好之，则心不忘于仁与知也……小人好之则不然，唯能目嵯峨、耳潺湲，以快其情也。孰为仁乎？孰为知乎？及其动也，则必乖其道也。（《好山水辨》，卷二五）

这里的性、情之说，与儒家的人性论已没有多少差别。他不仅赋予山水以仁义等封建伦理道德属性，而且将性、情之说与君子、小人之别联系到一起。他所要"复"的"性"，已不是佛性，而是封建宗法意义上的人性。所谓七情汩人性、五常制七情而复人性，是一种性善情恶说；至于强调以五常复性，则更与佛性论相去甚远。性善恶说是唐代李翱《复性书》人性论的基本观点。智圆的复性学说可以说是《复性书》的翻版，它带有《中庸》的思想痕迹。

此外，智圆还将性归之于天命所赋，他说："善也尔性，禀之天命。七情交乱，遂失其正。苟性其情，圣道则明。"（《七箴·心箴》，卷四二）认为，天命之性是善的，由于七情而使性失却其正，应该以性制情，维护封建伦理纲常。

四，重视"中庸"思想。

智圆自称"中庸子"，并决心"砥砺言行，以庶乎中庸"。他曾把自己追求达到的"中庸"之道喻为龙树的"中道"义，但事实上，"中

庸”思想与“中道”义是无法混同的。此外，智圆还把“中庸”喻为《庄子·齐物论》中“齐物我”的相对主义，说：“有不离无，其得也，怨亲等焉，我物齐焉，近教通焉，远理至焉。”由此表达调和矛盾差别的愿望。在《叙继齐师字》一文中，他更对“大中之道”即“中庸”赞叹备至，以为只要言行合乎中庸，便可达到圣人境地。他写道：

古先觉王升中天，降中国，中日生，证中理，谈中教。噫！释之尚中既如此，儒之尚中又如彼，中之为义大矣哉！吾友志慕真宗，旁通儒术，希中为字，不亦宜乎！俾解希乎中，无空有之滞；行希乎中，无偏邪之失；事希乎中，无狂狷之咎；言希乎中，无讦佞之弊。四者备矣，修之于身，则真净之境不远而复；化之于人，则圣人之教不令而行。（卷二七）

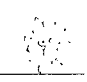
通过对“中庸”社会功能的这些具体表述，可以清楚地看出智圆调和儒、释二教的意图。

智圆是宋初佛教界最先明确地有系统地提倡三教合一的僧侣，他的以对儒家调和为主要特征的三教合一思想，对整个宋代佛教界三教合一活动的展开有特殊意义。

三、契嵩及其《辅教编》

在智圆同时或前后，大量佛教僧侣都曾表述过类似的三教合一思想。

永明延寿在对佛教内部各宗予以融合的同时，也主张三教调和合一。他认为：“儒道仙家，皆是菩萨；示助扬化，同赞佛乘。”（《万善同归集》卷六）虽然他的三教思想是站在佛教立场上，以佛教为中心调和儒、道两家，但也没有忽视对封建宗法思想的吸收。在《万善同归集》中，他指出：



佛法如海,无所不包;至理犹空,何门不入。众哲冥会,千圣交归;真俗齐行,愚智一照。开俗谛也则劝臣以忠,劝子以孝,劝国以绍,劝家以和……敷真谛也则是非双泯,能所俱空。

他以真、俗二谛理论,证明佛教教义与儒家忠孝思想的统一,与《大学》齐家、治国、平天下的宗旨没有矛盾,从而推导出三教一致。

通慧赞宁进而认为:

三教循环,终而复始;一人在上,高而不危。有一人故,奉三教之兴;有三教故,助一人之理。且夫儒也,三王以降,则宜用而合宜;道也者,五帝之前,则冥符于不宰。释氏之门……旁凭老氏,兼假儒家。成智犹等于三愚,为邦合遵于众圣;成天下之亹亹,复终日之乾乾。之于御物也,如臂使手,如手运指,或擒或纵,何往而不臧耶? 夫如是,则三教是一家之物。(《大宋僧史略》卷下)

教虽分而为三,但服务对象只是一家,即封建地主政权,所以说三教乃是"一家之物"。所谓"一人",即地主阶级的总头目皇帝。他指出,佛教在三教关系中的地位,是"旁凭老氏,兼假儒家",这一说法比较客观地反映了佛教在中国生存和发展的实际情况。在《宋高僧传·序》中,赞宁还对宋初的三教并尊政策表示由衷的欣赏和感激。

仁宗、神宗时的大觉怀琏也有调和儒、佛倾向的三教合一思想。据载,他在《答修撰孙觉莘老书问宗教》一文中说:

天有四时循环,以生成万物,而圣人之教迭相扶持,以化成天下,亦犹是而已矣。至其极也,皆不能无弊。弊,迹也,道则一耳,要当有圣贤者世起而救之也。自秦汉至今,千有余岁,风俗靡靡愈薄,圣人之教裂而鼎立,互相诋訾,不知所从,大道寥寥莫知返,良可叹也。(《禅林僧宝传》卷一八)

对于三教分裂、争论不休的状况,他深表遗憾。同时,他又以三教同源的观点,说明三教原理的一致性和合一返本的必要性。此外,《禅林僧宝传》载有他的开堂说法语,云:“若向迦叶门下,直得尧风荡荡,舜日高明,野老讴歌,渔人鼓舞。当此之时,纯乐无为之化。”这里表达的三教调和思想,则明显的是对儒家的迎合。

宋神宗时的佛印了元也主张三教合一。他甚至直接提出“和会”三家为一家的口号:“道冠儒履佛袈裟,和会三家作一家;忘却率陀天上路,双林痴坐待龙华”(《云卧纪谈》卷下)。

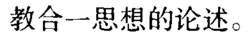
两宋之际的圆悟克勤及其弟子大慧宗杲,都主张三教合一,尤其是宗杲。宗杲认为:

> 在儒教则以正心术为先,心术既正,则造次颠沛无不与此道相契,前所云为学为道一之义也。在吾教则曰,若能转物,即同如来。在老氏则曰慈、曰俭、曰不敢为天下先。能如是学,不须求与此道合,自然默默与之相投。(《大慧普觉禅师语录》卷二四)

这就是说,三教在本质上是互相契合的,其差别只是在语言文字的表达及其实现方式上。因此他说:“三教圣人所说之法,无非劝善戒恶,正人心术。”甚至认为,“三教圣人立教唯异,而其道同归一致:此万古不易之义”(同上)。

在世稍晚于智圆、活动于仁宗时代的契嵩,是北宋时又一重要三教合一论者。他的《辅教编》给后世佛学留下深刻影响。

契嵩(1007—1072),俗姓李,字仲灵,号潜子。藤州镡津人。七岁出家,从洞山聪禅师得法。后在钱塘灵隐闭门著书,始终专心于儒、释思想的调和。仁宗赐号“明教大师”,故世称明教契嵩。他“学为古文”,著《辅教编》三卷。该书“广引经籍,以证三家一致,辅相其教”,是契嵩阐述其三教合一思想的主要著作。此外,在收有《辅教编》的杂著集《镡津文集》的其他一些文章中,也有大量对三



教合一思想的论述。

契嵩认为，三教名目虽然不同，但目的一致，即“同于为善”，区别只在深浅和功用的不同上：

> 古之有圣人焉，曰佛，曰儒，曰百家，心则一，其迹则异。夫一焉者，皆欲人为善也；异焉者，分家而各为其教者也。圣人各为其教，故其教人为善之方，有浅有奥，有近有远，及乎绝恶而人不相扰，则其德同焉。（《辅教编中·广原教》）

> 诸教也，亦犹同水以涉，而厉揭有深浅。儒者，圣人之治世者也；佛者，圣人之治出世者也。（《辅教编上·原教》）

他承认，佛者“吾道也”，而对儒也“尝闻之”，对道也“颇存意”。说明他的三教合一是在对三家学说全面了解的基础上提出的。

从肯定以佛教为本，三教有深浅这一点上说，契嵩与智圆略有区别，即智圆以儒佛共尊乃至“内儒外佛”为基本特点，而契嵩则在表面上没有放弃佛教的基本立场。但正如时人晁说之指出的：“往年孤山智圆凛然有名当世，读书甚博，性晓文章经纬，师法韩文公，常责其学者不如韩能有功于孔氏。近则嵩力辩欧阳之谤，有古义士之风。是二人者，忘其雠而慕其善，又一反也。”（《景迂生集》卷一四）所谓形相反而实相成，两人在基本点上是一致的。

与智圆相比，契嵩在他的三教思想中，更加突出了忠孝观念。《辅教编》有《孝论》十二章，针对韩愈、欧阳修等人的排佛以及理学的伦理思想，以儒、释在孝论上的一致说进行调和。他承认，《孝论》十二章是“拟儒《孝经》发明佛意”，其“志在《原教》，而行在《孝论》也”（《与石门月禅师》，《镡津文集》卷一〇），表示要以《孝论》作为自己行动的守则。他说：

> 天下以儒为孝，而不以佛为孝。曰：“既孝矣，又何以加矣？”嘻！是见儒而未见佛也。佛也极焉。以儒守之，以佛广之；以儒人之，以佛神之。孝其至且大矣。（《孝论·广孝章》，

《镡津文集》卷三）

他还认为，“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也”（《孝论·叙》）。这样，契嵩不仅否定了有关佛教不孝的一切指责，而且进一步肯定了佛教孝道在诸教中的地位。他意识到，“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。至哉大矣，孝之为道也夫！”（《孝论·原孝》）孝是天经地义的事。为此，他埋怨“后世之学佛者，不能尽《孝经》而校正之，乃有束教者，不信佛之微旨在乎言外”（《传法正宗记》卷一）。《孝经》是儒家后学专论孝道的著作，契嵩拟用《孝经》，是为了尽《孝经》思想来“校正”佛学，同时也是为了“会夫儒者之说”。由此可见他宣扬孝道的真实意图。

在《辅教编·原教》章中，契嵩还从理论上说明了忠、孝的一致性和对帝王竭忠、对父母尽孝的必要性，着重指出“佛之道”“亦有意于天下国家”的道理。

此外，契嵩也将佛教的五戒与儒家的五常等同起来。这种等同说，北宋以前屡见不鲜，但在这时由契嵩重新提出，其目的和意义很不平常。契嵩的等同说，出发点是在“尽《孝经》而校正之”，“以儒校之”（《辅教编·原教》），即以儒家为标准来衡量儒、释关系，以儒家的是非为是非；而其归宿，则是在“善世教人”，以儒家的治世为根本。

智圆十分重视《中庸》，契嵩则不仅重视《中庸》，而且将“中庸”提高到宇宙本体的高度加以宣扬。他说：“中庸，道也。道也者，出万物也，入万物也，故以道为中也。”这个“道”相当于理学家所说的“理”。他说：“中庸之道也，静与天地同其理，动与四时合其运。”（《中庸解第四》，《镡津文集》卷四）他还认为，“中庸”是“仁义之原”，即它不仅是世界本源，而且是社会的最高原则。《中庸解第一》强调指出，中庸是立人之道，绝不能放弃。必须从中庸开始，由中庸而修仁义五常，由个人的正心、诚意、修身，才能达到齐家、治



国、平天下。

出自对《中庸》的重视，他还遵照儒家人性论，积极宣传儒家伦理道德观念。他说：

> 夫所谓天命之谓性者，天命则天地之数也，性则性灵也，盖谓人以天地之数而生，合之性灵者也。性乃素有之理也，情感而有之也。圣人以人之性皆有乎恩爱、感激、知别、思虑、徇从之情也，故以其教而充之。恩爱可以成仁也，感激可以成义也，知别可以成礼也，思虑可以成智也，徇从可以成信也。(《中庸解第三》,《镡津文集》卷四)

他一面把性说成是素有之"理"，一面又直接与仁义礼智信五常联系起来。对于儒家所说"穷理尽性"，他更直捷表示"吾何疑乎"！

契嵩在《辅教编》等著作中，以大量篇幅阐述了儒家思想，即采用援儒入佛的方法，达到儒、佛融合一致。表面上他没有放弃佛教的基本立场，实际上他对儒家的迎合比智圆有过之而无不及。

但是，无论是智圆的儒佛共尊，还是契嵩的援儒入佛，归根结底都反映了当时佛教界的基本动向，俩人的思想还是有着本质的内在联系。

四、寺院生活的世俗化

宋以前的三教合一论者，大多只是泛泛而论，将三教进行一些简单的比附、对照，以理论的提倡为主，而智圆、契嵩等人则深入地、全面而又有重点地将佛教思想与儒、道思想加以调和融合。所以，宋代佛教的三教合一思想，基本上是以儒家为中心，使佛教服从于儒家的调和思想。

佛教服从儒家,主要体现在公开宣传宗法思想支配下的忠孝、仁义、五常等封建伦理道德观念,并把它们当作佛教教义的组成部分。智圆、契嵩等人还大力推崇儒家经典《大学》、《中庸》,鼓吹修身、齐家、治国、平天下的儒家政治理想,宣传与儒家相似的佛教心性学说,实行与儒家一致的封建伦理修养。

佛教是外来宗教。任何外来文化都面临着与本地民族文化相适应的问题,经历它传播、滋长、兴盛和衰落的全部过程。中国封建社会的特点,决定了中国封建时代宗教和哲学的特点。佛教在中国的传播,始终屈服于儒家的巨大压力,不能摆脱封建宗法思想的影响。宋代的三教关系,是历史上三教关系的继续和发展。

中国是以孝为伦理中心的国家,孝道是中国伦理观念的基本出发点,又是最高的道德原则。提倡孝,最终目的是为了巩固封建君权,即地主阶级的政权。集中体现中国封建伦常、表现为宗法制度服务的《孝经》,提出"移孝为忠"的根本原则,把孝由家庭扩大到整个社会,由对父母之孝推及对封建君主之忠,并以孝为纽带,把封建社会中个人、家庭、国家三者联系起来。从而,《孝经》也便成为儒家反对佛教的重要武器。

历史上儒家对佛教的所有批判,基本上都没有离开封建伦理这一中心内容。佛教削发损肤、出家为僧、不敬王者,严重冲击了宗法体制下的家庭、家族观念,也冲击了封建王权统治,构成与传统儒家思想矛盾的主要方面。因此,佛教传入中国后,曾一再申明其教义与儒家忠孝的一致性,唐中叶后还出现了一批伪经《父母恩重经》的变文。佛教宣扬忠孝,虽然表现为对儒家政治和伦理原则的屈服。但也正因为如此,它才为封建统治阶级所容纳,成为协助儒家思想统治的一支重要力量。

封建宗法制度下的中国,王权始终统领和支配着教权,教权并不具有独立性。历代帝王代天立言,既支配着世间,也干涉着出世

间；既是世俗的君主，也同于西天的佛祖。北周武帝曾直截了当地宣称“帝王即是如来”。佛教徒则早就深明此理，北魏沙门统法果带头礼拜皇帝时说：“太祖明睿好道，即是当今如来，沙门宜应尽礼”，因为“能鸿道者人主也。我非拜天子，乃是礼佛耳”。唐代“护法沙门”法琳迫于危难，说出“陛下即是观音”，乃得免于一死。历史事实是，佛教声势无论达到怎样煊赫的程度，最后也还是蜷伏在封建王权下面。

在王权政治下，三教的实际社会地位并不平等。这种不平等长期存在，至宋代时更为突出。元人刘谧在《三教平心论》中论述历史上儒、释、道三教的实质性关系时指出，在三教关系的处理上，纯粹取决于力量的对比。为了不致激起儒家之怒而唱儒、佛合一；为了不致激起道教之争而唱佛、道合一；在这基础上说三教合一。佛教既不能得罪儒家，也不可轻视道教，而儒家“得时行道，任职居官，权衡予夺，无不出于其手”，居于佛、道之上，是调和的主要对象。宋初高僧赞宁、智圆、契嵩等人都曾表示，为保证佛教的存在和发展，必须与君王大臣取得密切联系，获得政治上的庇护。

沿着韩愈、李翱、欧阳修等人开辟的道路，北宋五子（周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐）建立起理学，至南宋朱熹又集其大成。理学在形式上以儒家为旗帜，在内容上则实现三教的融合。

理学家普遍长期出入佛、老的经历，使他们一方面适应排佛形势的需要，打出批判佛、道的旗帜，另一方面却能有效地吸收佛、道的哲学思想和宗教修养方法。理学的成功之处在于，它维护了封建宗法制度，用对天地君亲师的信仰代替了对释迦牟尼、道德天尊的信仰；以积极入世的态度克服了佛、道消极出世的弊病；在加强三纲五常伦理说教的同时，实行宗教式的修养和思想训练。这使它成为中国封建社会后期占绝对优势的意识形态。

理学的根本特点，是它在宗法原则指导下的积极入世态度。

程颐批评禅学说:"今之学禅者,平居高谈性命之际,至于世事,往往直有都不晓者,此只是实无所得也。"(《二程遗书》卷一八)程颢也说:

其术大概且是绝伦类,世上不容有此理。又其言待要出世,出哪里去?又其迹须要出家,然则家者,不过君臣、父子、夫妇、兄弟,处此等事,皆以为寄寓,故其为忠孝仁义者,皆以为不得已尔。又要得脱世网,至愚迷者也。(《二程遗书》卷二)

在他们看来,三纲五常的世俗原则绝不容违反,真正的出世是不可能的。宗教的价值主要在于它满足人的内在要求和精神愿望,因此,"解脱"并不决定于出世还是入世,而决定于世界观、精神面貌的转变。

在理学的冲击下,佛教努力适应宗法制度需要,推进世俗化。在有关宋代禅宗的语录笔记中,保存了大量寺院僧侣与世俗关系的材料,表现出佛教对理学依附的具体情况。同时,在理学影响下,天台宗和禅宗走着与它一致的寻求个人内心解脱的道路,显示了这一时代中国佛教的特殊性格。宋代禅宗特别重视与世俗生活相适应的规仪制度、宗教修养,主张在现实社会生活中获得精神解脱。

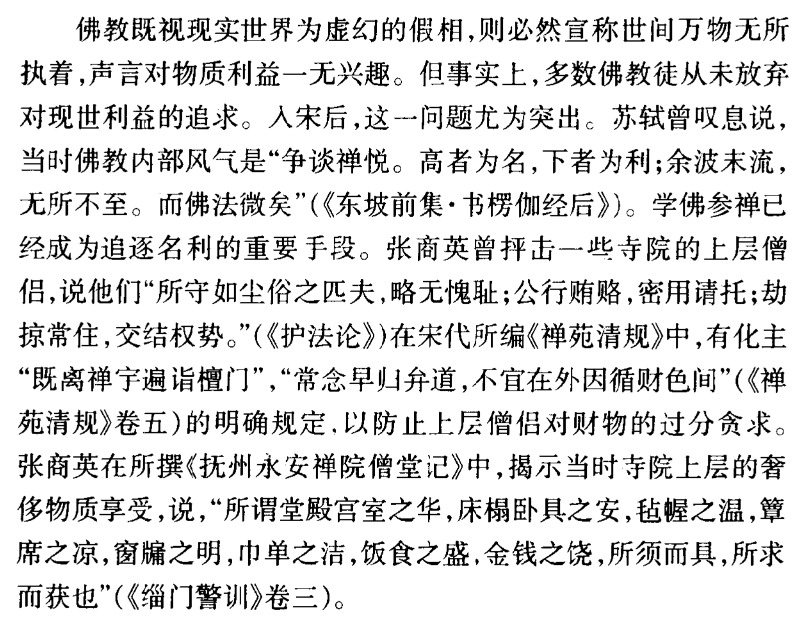
两宋时期,随着大型寺院的庄园化和上层僧侣的贵族化,参照儒家礼乐制度而制定的《百丈清规》多次被修订,使其中的宗法色彩更加突出;与此同时,寺院生活也因受社会观念的影响而日益世俗化。归云如本和尚在他的《丛林辨佞篇》中,指责当时僧众把宗法关系带入寺院内部,说,"末法比丘""媚当路贵人为之宗属,申不请之敬,启坏法之端。白衣登床,膜拜其下。曲违圣制,大辱宗风。"(《丛林盛事》卷上)在宋代寺院中,日常行事的上香祝辞已把当世君王放在最高地位,佛祖不再受特殊的重视。其次序通例为:

首先祝当今皇帝“圣寿无穷”,其次祝地方官僚“常居禄位”,再次方得奉酬祖师的“法乳之恩”。佛教与世俗政治表面上隔着一层,但事实上它始终反映皇权政治的需要。两宋佛教领袖无不积极参与政治,与皇室保持密切关系,与世俗官僚地主打成一片。在他们的《语录》或《文集》中,保存有大量与帝王、朝贵、士大夫来往的书信。

在隋唐以前,佛教僧侣在皇帝和达官贵人面前往往还能表现一种脱俗的姿态,因而时有“沙门不敬王者”论的提出,欲与王者分庭抗礼。隋唐以后,这种脱俗的姿态便不再重现。明僧元贤说:“唐以前,僧见君皆不称臣,至唐,则称臣矣。然安、秀诸师,宫中供养,皆待以师礼;诸师称天子则曰檀越,自称则曰贫道。至宋,绝无此事,然犹有上殿赐坐,入宫开座等事。至近代,并此亦无之,僧得见天子者绝少。”(《永觉无贤禅师广录》卷三十)可见,时代愈下,佛教受世俗政治的制约愈严,影响愈大。佛教僧侣引为自傲的“方外”之上的身份被逐渐剥夺了。宋以后,佛教事实上已无力作为与儒家并列的力量来表现自己。在长期世俗化过程中,它被王权政治抑制了,又被传统思想同化了,改造了。

但是,当宋代佛教引进理学“忠君爱国”思想之时,它也就开辟了佛教爱国主义和民族主义一途,具有极其深远的历史意义。庐山祖印居讷禅师以知兵名闻当朝,曾别释《孙子·魏武注》所未注者。靖康之耻,宗泽留守东京,命法道法师补宣教郎总管司,“参谋军事,为国行法,护祐军旅”,而“师往淮颍,劝化豪右,出粮助国,军赖以济”。后又随驾陪议军国大事。建炎三年(1129),金兵陷杭、越、明诸州,众僧遍颂“保国安民”,振发“忧时报国”的士气;律主元肇被掳,行至京口而自杀身亡。禅僧宗杲因参与张九成反对秦桧和议之举,被流放衡阳。这些,都对后世佛教徒有重要启示。

宋代寺院生活世俗化的另一具体表现,是对现世利益的强烈追求,使佛教活动带上商业营利的色彩。



佛教既视现实世界为虚幻的假相，则必然宣称世间万物无所执着，声言对物质利益一无兴趣。但事实上，多数佛教徒从未放弃对现世利益的追求。入宋后，这一问题尤为突出。苏轼曾叹息说，当时佛教内部风气是“争谈禅悦。高者为名，下者为利；余波末流，无所不至。而佛法微矣”（《东坡前集·书楞伽经后》）。学佛参禅已经成为追逐名利的重要手段。张商英曾抨击一些寺院的上层僧侣，说他们“所守如尘俗之匹夫，略无愧耻；公行贿赂，密用请托；劫掠常住，交结权势。”（《护法论》）在宋代所编《禅苑清规》中，有化主“既离禅宇遍诣檀门”，“常念早归弁道，不宜在外因循财色间”（《禅苑清规》卷五）的明确规定，以防止上层僧侣对财物的过分贪求。张商英在所撰《抚州永安禅院僧堂记》中，揭示当时寺院上层的奢侈物质享受，说，“所谓堂殿宫室之华，床榻卧具之安，毡幄之温，簟席之凉，窗牖之明，巾单之洁，饭食之盛，金钱之饶，所须而具，所求而获也”（《缁门警训》卷三）。

宋以后，普通僧人参禅念佛逐渐趋于形式，失却先前那种虔诚的感情和强烈的信念；他们往往抱着世俗目的投奔寺院。云峰文悦指责说：“你一队后生，经律论固是不知也，入众参禅，禅又不会”；“去圣时遥，人心淡薄。看却今之丛林，更是不得也。所在之处，或聚徒三百五百，浩浩地，只以饭食丰浓，寮舍稳便，为旺化也”。（《古尊宿语录》卷四十一）这种聚居的僧侣生活，与常人的世俗生活并无本质上的区别。更有甚者，如宗杲所揭示的，某些僧侣“如蝇子相似，有些腥膻气味便泊”（《宗门武库》）。他们与世俗名利之徒一样，视佛教为物质利益的所在，把寺院当作营利场所。《缁门警训》卷七云：“近世出俗无正因，反欲他营，不崇本业，唯图进纳，预滥法流。或倚恃宗亲，或督迫师长。至有巡街打化，袖疏干求，送惠追陪，强颜趋谒。”

第三节 宋代禅宗

一、宋代临济宗

禅宗五家传至宋代,唯有临济、曹洞、云门三宗兴盛。

临济宗创立者义玄的弟子很多,其中知名的有兴化存奖、三圣慧然、魏府大觉、灌溪志闲、宝寿沼、涿州纸衣等。存奖传南院慧颙,慧颙传风穴匡沼(传统禅宗史匡沼作延沼。据温玉成《碑刻资料对佛教史的几点重要补正》一文考证,延沼乃匡沼之讹误,以避宋太宗之讳。今从温说)。匡沼传首山省念、潭州灵泉等。省念传汾阳善昭、叶县归省、三交智嵩、首山怀志、谷隐蕴聪、广慧元琏、神鼎洪諲等。善昭传石霜楚圆、太子道一、瑯琊慧觉、法华全举、石霜法永、大愚守芝等。

临济宗创建于北方,但自石霜楚圆以后转入南方传授。此后的临济宗乃成为南方禅宗的主力。楚圆传黄龙慧南、杨岐方会、道吾悟真等。慧南和方会门下法席极盛,各自举扬宗风,形成派系,即为黄龙派和杨岐派。后人将这两派与禅宗五家合称,名“五家七宗”。

黄龙派因慧南常住江西南昌黄龙山,广泛接引禅众,形成独立宗风而得名。慧南(1002—1069),俗姓章,信州玉山(今属江西)人。年十一出家,十九岁受具足戒。先从泐潭怀澄习云门禅,后改拜石霜楚圆为师,得印可,为临济宗法嗣。先后住持同安(今属福建)崇胜禅院、庐山归宗寺、高安(今属江西)黄檗山等。景祐三年(1036)起,常住黄龙山,其时学徒云集,“法席之盛,追媲泐潭、马

祖、百丈、大智”(《禅林僧宝传》卷二十二)。

慧南时代,禅风已发生重大变化,其表现之一,是以往“不立文字”、“直指人心”的传统,已演变成了以阐扬禅机为核心、“不离文字”的“文字禅”。与此相应的是,编纂《灯录》和《语录》已成为禅师们的主要事业。慧南面对当时文字禅的流行,曾表示异议,并提出严厉指责,认为:

> 二十八祖,递相传授。洎后石头、马祖,马驹踏杀天下人;临济、德山,棒喝疾如雷电。后来儿孙不肖,虽举其令而不能行,但逞华丽言句而已。(《黄龙慧南禅师语录》)

就是说,从石头希迁、马祖道一到临济义玄、德山玄鉴等数代禅师,一向以顿悟佛教传承,禅风峻烈。入宋以后,禅师们虽然打着祖师的招牌,但所行则相去甚远,他们在玩弄文字语句的同时丢失了禅的精髓。换言之,禅宗思想的演变和蜕化,就是因为禅众脱离内心反照的实践而热衷于外向追求。他指出今人与古人的差别所在,说:“古人看此月,今人看此月;如何古人心,难向今人说。古人求道内心求,求得心空道自亲;今人求道外求声,寻声逐色转劳神。”为此,他提出了向临济禅复归的要求,认为“作客不如归家,多虚不如少实”。并主张开展一种久违了的,任运自在、不为外物所拘的修行:“高高山上云,自卷自舒,何亲何疏;深深涧底水,遇曲遇直,无彼无此。众生日用如流水。”(《黄龙慧南禅师语录》)

慧南曾试图力挽禅学的衰退趋势,乃至宣称:“黄龙出世,时当末运,击将颓之法鼓,整已坠之玄纲”;“横吞巨海,倒卓须弥,衲僧面前,也是寻常茶饭”(《黄龙慧南禅师语录》)。而在他的禅学思想中,也确实包含着临济的传统,如他说:“道远乎哉?触事而真;圣远乎哉?体之即神”;“情生智隔,于日用而不知;想变体殊,趣业缘而莫返”;“道不假修,但莫污染;禅不假学,贵在息心。心息故心心无虑,不修故步步道场”(《黄龙慧南禅师语录》)。

在接引禅众的方式上，慧南创立了“三转语”即后人所称的“黄龙三关”。据《黄龙慧南禅师语录》记载：

师室中常问僧出家所以、乡关来历。复扣云：人人尽有生缘处，哪个是上座生缘处？又复当机问答，正驰锋辩，却复伸手云：我手何似佛手？又问诸方参请宗师所得，却复垂脚云：我脚何似驴脚？三十余年，示此三问，往往学者多不凑机，丛林共目为三关。

此三关之设，用意何在？据慧南自己回答说：“已过关者，掉臂而迳去，安知有关吏；从关吏问可否，此未过关者。”并作偈颂曰：“生缘有路人皆委，水母何曾离得虾；但得日头东畔出，谁能更吃赵州茶？我手何似佛手，禅人直下荐取；不动干戈道出，当处超佛越祖。我脚驴脚并行，步步踏着无生；会当云收月皎，方知此道纵横。”(《人天眼目》卷二)这表明，慧南试图以灵活的、触机即悟的新型教学方式，摆脱教人死于句下的文字禅束缚。所谓“未过关者”，指禅僧尚未具备自信，故未能得悟，仍需依赖“关吏”。一旦过关，彻悟本来是佛，便可任运自由，“掉臂而去”，纵横自在。

“三关”总喻为开悟的三个阶段，一是“初关”，二是“重关”，三是“生死牢关”；三者关系是一“破”，二“透”，三“出”。初关，是要使禅者破除各种“邪见”，立一切皆空的“正见”；重关，要求禅者进一步体会万法乃一心所现，境智一体，融通自在；出关，是指禅者开悟后的精神境界。“黄龙三关”具有对抗文字禅的用意，但因过于玄奥乃至晦涩，故实际效果并不理想。

另一方面，慧南又认为，义玄等人的棒喝适用于唐末五代，却并不适用于宋代。

他说：“说妙谈玄，乃太平之奸贼；行棒行喝，为乱世之英雄。”(《黄龙慧南禅师语录》)在他看来，宋代既是一统天下的“太平盛世”，自然也就容不得“乱世”的棒喝。他曾向楚圆献偈云：“杰出丛

林是赵州,老婆勘破没来由。而今四海清如镜,行人莫以路为仇。”(《禅林僧宝传》卷二二)因此,他虽身为出世禅僧,上堂时却首先向当今皇上感恩戴德。可以看出,慧南的思想带有时代的深刻烙印。

杨岐派的创立者是方会。方会(992—1049),俗姓冷,袁州宜春(今属江西)人。二十岁到筠州(今江西高安)九峰山,投师落发。后去潭州(今湖南长沙)参石霜楚圆,得法受印可。后被道俗迎居袁州杨岐山(在今江西萍乡县北)传法。晚年住潭州云盖山。

杨岐派的思想,大抵是在临济宗思想原则上的变通,既不失临济正宗,又别立新意,且与世俗打成一片。

方会主张象义玄那样的“立处即真”的自悟。他说:“繁兴大用,举步全真。既立名真,非离真而立,立处即真。者里领会,当处发生,随处解脱。”(《杨岐方会和尚语录》)佛法是不可说的,万不得已,只能说是“立处即真”。成佛总要由自己切身体验,如实领悟。佛法无处不在,不必寻觅,故说“当处发生,随处解脱”。

为了维持临济禅体系,方会在教学上采取灵活的方式。如有人问:“师唱谁家曲,宗风嗣阿谁?”他答道:“有马骑马,无马步行。”(《杨岐方会和尚语录》)意思是说应当不拘成规,随时可以化导证悟。他不像慧南那样,用“三关”之类固定格式启悟禅者,而是侧重灵活的机语,不废机锋棒喝。史称:“杨岐天纵神悟,善入游戏三昧,喜勘验衲子,有古尊宿之风。”(《禅林僧宝传》卷二十八)故在巧言善辩方面,方会有着明显的优势。

同时,方会在自己的禅风中,还融入了云门宗的某些特点,所以《景德传灯录》卷七说:“其提纲振领,大类云门”。《杨岐方会和尚语录》载方会上堂说法语云:“雾锁长空,风生大野,百草树木作大师子吼,演说摩诃大般若,三世诸佛在你诸人脚跟下转大法轮。若也会得,功不浪施;若也不会,莫道杨岐山势险,前头更有最高峰。”

这段话的意思，同云门“三句”中的“函盖乾坤”句颇为相似。事实上，在方会的《语录》中，确实也有不少与云门一致的说法，其中比较突出的是“山河大地”之说。

由于方会不仅具有马祖道一的大机大用，而且兼得临济、云门两宗风格，加上他灵活的教学方法，使杨岐法系获得较大发展。到北宋末年，杨岐派兴盛，其势力和影响已远远超过黄龙派。时人云：

> 黄龙、杨岐二宗，皆出于石霜慈明。初，黄龙之道大振，子孙世之，皆班班不减马大师之数。自真净四传而至涂毒，杨岐再世而得老演。演居海会，乃得南堂三佛以大其门户，故今天下多杨岐之派。（《丛林盛事》卷下）

方会的弟子有白云守端等。守端与云门宗禅师圆通居讷关系甚笃，其思想比较庞杂，包括临济的三玄三要、四料拣，曹洞的五位修行，乃至天台的止观教义。他曾宣称，“但愿春风齐着力，一齐吹入我门来”（《五灯会元》卷十九），有意将禅宗各家乃至佛教各宗加以融会。守端的弟子有五祖法演等。法演也曾试图“中兴临济法道”，有一定影响。法演弟子有二十二人，其中以佛鉴慧勤、佛眼清远、佛果克勤最为著名，称“南堂三佛”，他们同时活跃于北宋末年。克勤早年“由庆藏主尽得洞上宗旨”（《佛祖历代通载》卷三十），后皈依法演。他曾与张商英剧谈《华严》旨要，以华严学说阐释禅宗思想。故时人即已提出，克勤善于“融通宗教”，张商英则誉他为“僧中管仲”（《罗湖野录》卷上）。克勤认为，可以将经教、公案、颂古等统一看待，因为禅的思想体现于经教，经教的语句反映于禅学，所以文字能够表达全部禅理。他的《碧岩录》不仅要说禅，而且还不满足于前人“颂古”式的绕路说禅，开始公开直截地说禅。

继承方会的传统，在“三佛”周围团结了一批官僚士大夫，其中不乏主战派的上层官僚。随着民族危机的加深，禅学更紧密地与

政治相联系，不久便出现了持有抗战政治热情的著名禅师大慧宗杲。

宗杲(1089—1163)，俗姓奚，宣州宁国(今属安徽)人。十二岁(一说十七岁)出家，十七岁受具足戒。宣和七年(1125)，于京都天宁寺正式拜克勤为师，并于言下豁然顿悟。不久，克勤著《临济正宗记》付宗杲，使掌记室，分座训徒。受克勤影响，宗杲也重视公案，但他能针对当时禅宗弊端，从与克勤不同的立场上对待公案，形成独树一帜的公案禅——看话禅。

"公案"形成于唐末，但它被大量应用于参禅活动，当是在五代宋初。公案，其根本含义是指前辈祖师的言行范例；广义上说，凡禅宗祖师在上堂或小参时所发表的看法即"话头"，都是公案。此外，师资间、弟子间的机缘语句即"机锋"，乃至现存的全部禅师"语录"或"偈颂"，也都是公案。自公案产生，至宋代"公案禅"盛行，禅僧专于文字技巧上着力，而忽视对公案的当机体悟，使禅的问答日益形式化。"文字禅"成为公案运用的基本方面，使唐代禅宗所具有的独特个性丧失殆尽。宗杲有鉴于此，决定另辟蹊径，别树一帜，乃至不惜焚毁其师克勤《碧岩录》一书的刻版。

宗杲的看话禅以"狗子还有佛性也无"为根本话头，在"无"字上直观、内省，达到自证自悟。这一方式把中国禅宗的实践又往前推进了一步，成为后世丛林开导禅者的主要手段。所谓"看话"，指的是参究"话头"。所以，看话禅与公案有紧密联系，它是对公案禅的改造。

看话禅的具体内容，在宗杲自己的普说、法语或书信中，作了许多明白无误的阐述。试举几例。

> 谦云：和尚只教人看狗子无佛性话、竹篦子话，只是不得下语，不得思量，不得向举起处会，不得去开口处承当。狗子还有佛性也无？无。只恁么教人看。(《大慧语录》卷一四)

> 杂念起时，但举话头。盖话头如大火聚，不容蚊蚋蝼蚁所泊。举来举去，日月漫久，忽然之无所之，不觉喷地一发。当恁么时，生也不著问人，死也不著问人。(《大慧语录》卷二〇)

这就是说，看话禅反对一切分别思量、知见解会，要求通过对话头的参究实证，达到对宇宙人生本质的觉悟。

除了举赵州"无"字公案为话头外，宗杲也不一概反对其他话头。在他的《语录》中，还提到赵州"庭前柏树子"、洞山"麻三斤"、云门"干屎橛"等多则话头。只是他始终把对"无"的参透作为第一要事，说："但只举狗子无佛性话。佛语、祖语、诸方老宿语，千差万别，若透得个'无'字，一时透过，不著问人。"(《大慧语录》卷二八)这一意义上说，他的看话禅不仅有意与文字禅对立，将公案禅引向新的领域，而且由于它强调直捷了当，我们竟可名之为"无字禅"。在宗杲去世半个世纪后，便有禅师慧开按他的思想编辑而成的《无门关》一书问世。《无门关》所辑第一则公案便是赵州"狗子还有佛性也无"。

看话禅的最大特色，是在一个"疑"字上。事实上，宗杲正是把"疑"视为看话的条件，得悟的前提。他说：

> 千疑万疑，只是一疑。话头上疑破，则千疑万疑一时破；话头不破，则且就上面与之厮崖。若弃了话头，却去别文字上起疑，经教上起疑，古人公案上起疑，日用尘劳中起疑，邪魔眷属。(《大慧语录》卷二八)
>
> 疑情不破，生死交加；疑情若破，则生死心绝矣。生死心绝，则佛见、法见亡矣。(《大慧语录》卷二八)

如果说"无"具有否定客观世界的作用以及达到主体无的意义，那么"疑"便是实现这种认识和体验的先决条件。看话禅为摆脱文字禅的烦琐形式，从对"无"字的质疑开始，提出了另一条通往觉悟的道路。禅宗成立的基础之一，是对知识的彻底否定即对理

智的超越,把一切分别的、概念的知识看作觉悟的障碍。对“无”字公案的质疑,就是要实现对现实一切的超越,达到永恒、无限、平等的绝对无差别精神境界。

从看话禅的基本立场出发,宗杲主张“以悟为则”的“自证自悟”、“亲证亲悟”,因而必须摆脱语言文字的束缚,离开经典教学的困扰。但他又不绝对排斥经典,反对坐禅;在一定条件下,读经和坐禅也是允许的。只是读经必须在觉悟之后,否则只会成为障碍。

宗杲的禅学还有激励世人的一面,那就是通过“忠义之心”说的提倡,把禅学与现实政治生活紧密结合,使具体的政治观念成为他禅学的一个组成部分。

宗杲所处时代,适值金兵入侵、宋室几亡,奸权当道、国难当头之时。他虽身在佛门,但不曾忘却世事,也未尝无动于衷。政局的变幻,民族的危亡,民生的疾苦,不仅给世俗社会的人们带来苦恼和不安,而且也冲击着深居寺院的僧侣们,使他们与世人同感忧患。张九成承认,他之所以与宗杲私交甚深,是因为对方“一死生穷物理。至于倜傥好义,有士大夫难及者”(《人天宝鉴》)。

宗杲认为,学佛和习儒可以统一,而且也能够统一。他说:“若知径山落处,禅状元即是儒状元,儒状元即是禅状元”(《大慧语录》卷四);“若透得狗子无佛性话,……儒即释释即儒,僧即俗俗即僧,凡即圣圣即凡。”(《大慧语录》卷二八)这是有意将历代儒释合一思想加以具体落实。他又通过对现实社会的批判,从大乘佛教平等观念出发,提出僧侣也应与世俗忠义之士一样,具备忠君爱国的思想品格。他在《示成机宜》书中写道:“菩提心则忠义心也,名异而体同。但此心与义相遇,则世出世间一网打就,无少无剩矣。”(《大慧语录》卷二四)只要将佛家的菩提心与理学的忠义心合而为一,在同一个人身上有机结合,那么他就包融了全部世间出世间的学问。

为了区别"忠义"之士与"奸邪"之辈，宗杲在佛学心性说基础上，结合宋代理学人性论，给"性"予以自己的解释。他说：

> 其差别在人不在法也。忠义奸邪与生俱生。忠义者处奸邪中，如清净摩尼宝珠置于淤泥之内，虽百千岁不能染污。何以故？本性清净故。奸邪者处忠义中，如杂毒置于净器，虽百千岁亦不能变改。何以故？本性浊秽故。前所云差别在人不在法，便是这个道理也。如奸邪、忠义二人同读圣人之书，圣人之书是法，元无差别，而奸邪、忠义读之，随类而领解，则有差别矣。(《大慧语录》卷二四)

忠义之心出自清净本性，奸邪之心则出自浊秽本性，在人而不在法，很难改变。这一"忠义"与"奸邪"的对照，具有强烈的针对性，带有浓厚的感情色彩，显而易见是时代的产物，决不是对心性问题的一般讨论。他曾明白无误地宣称："予虽学佛者，然爱君忧国之心，与忠义士大夫等。但力所不能，而年运往矣。喜正恶邪之志，与生俱生。"(《大慧语录》卷二四)他要从忠义与奸邪的对比中站稳民族立场，并把它最终落实到"爱君忧国"的理想和行动上。所以他又说："未有忠于君而不孝于亲者，亦未有孝于亲而不忠于君者。但圣人所赞者依而行之，圣人所诃者不敢违犯，则于忠于孝、于事于理、治身治国，无不周旋，无不明了。"(《大慧语录》卷二四)

在南宋初年投降势力日趋抬头之时，作为出家人的宗杲能提出这样的思想，无疑是可贵的。他走出了寺院的狭小天地，把"普渡众生"的口号付诸社会实践。所以，张浚在他所撰的《大慧塔铭》中特别把这一点提了出来，说："师虽为方外士，而义笃君亲。每及时事，爱君忧时见之词气。其论甚正确，……使为吾儒，岂不为名士？而其学佛，亦卓然自立于当世。"(《大慧语录》卷六)

宗杲不仅在思想上提倡忠义与奸邪的对立，将爱君忧国视为

做人的准则,而且也确实身体力行。他在当时和、战两派的激烈斗争中,坚定地站在主战派一面。也正由于这一点,他遭到秦桧之流的残酷迫害,被流放衡州(湖南衡阳)、梅州(广东梅州),前后凡十五年,而初心未改。

二、宋代曹洞宗

曹洞宗的本寂法系四传后断绝,后赖良价的另一弟子云居道膺一脉而得以绵延。

道膺递传同安道丕、同安观志、梁山缘观、大阳警玄。警玄时曹洞宗呈衰落趋势,至晚年仍无合适的法嗣,便托临济宗禅师浮山法远代为物色法器,并作偈一首,连同皮靴一双、布直裰一件交与法远,以为传承信物。警玄死后二十余年,法远令其弟子投子义青接嗣警玄,使曹洞宗得以延续下来。义青传芙蓉道楷,此时曹洞宗已开始出现转机。

道楷门下有鹿门自觉和丹霞子淳等二十多人。自觉一系初无著名禅师,但在数传后,至金元时盛行于北方。子淳有著名弟子长芦清了、宏智正觉等九人,使曹洞宗进入一个新的发展时期。清了(1091—1152),俗姓雍,左绵安昌(今属四川)人。他的禅学,主要提倡禅教合一、禅净合一。曾作《华严无尽灯记》,以华严宗的十法界说来论证禅学;又作《净土集》,倡导净土念佛法门。南宋中期的南方曹洞宗僧侣,大多出自他的门下。而在北宋末年至南宋初年,影响最大的是宏智正觉。

正觉(1091—1157),俗姓李,隰州(今山西隰县)人。他于幼年出家,十八岁起游方参学,宣和六年(1124)起继承丹霞子淳法席。先后住持泗州大圣普照禅寺、舒州太平寺、江州庐山圆通寺等。建

炎三年(1129)起住持明州天童寺,并倡导“默照禅”,前后近三十年。追随者僧俗数以千计,禅系盛极一时,天童“寺屋几千间,无不新者”。

正觉早年曾参香山枯木法成;法成爱坐禅,时人名其禅为“枯木禅”。正觉之师子淳也十分重视坐禅,他曾示众云:“把今时事放尽去,向枯木堂中冷坐去。”(《宏智正觉禅师广录》卷九)他们对正觉默照禅的形成影响很大。

“默照禅”是以静坐默照为根本的禅,即把静坐视为得悟的唯一手段。“默”,意为静坐守默;“照”,指般若智慧的观照。他的《默照铭》说:

> 默默忘言,昭昭现前。鉴尔廓尔,体处灵然。灵然独照,照中还妙。露月星河,雪松云峤。晦而弥明,隐而愈显。鹤梦烟寒,水含秋远。浩浩空空,相与雷同。妙存默处,功用照中。妙存何存,惺惺破昏。默照之道,离微之根。彻见离微,金梭玉机。(《宏智正觉禅师广录》卷八)

这就是说,静坐入定,离开一切语言行为,乃是参悟的正道。只管闭眼合眼,休歇默究,就会产生般若智慧。默是静坐的当体,照是静坐的作用,两者相辅相成,以“彻见离微”。离微,真如法性之体用;离乃真如之体,微乃真如之用。通过默照,洞见真如体用,体验宇宙人生空幻的本质,便等同于佛。正觉从曹洞宗回互学说角度认为,默、照是统一的,不可缺一的;默照的长期训练,必然会导致解脱。

在《坐禅箴》里,正觉进一步指出,默照的关键在于坐禅;通过坐禅,泯灭主客、物我的分别,才能洞彻世界的本质。在他看来,成佛的根本在于众生之心;心既是众生的妙灵,又是诸佛的本觉,只因积习昏翳而与诸佛相隔。如能静坐默究,净治揩磨,把所有妄缘妄习去掉,便显示清白圆明的妙灵之体,当体便与诸佛平等一如。

他说：

真实做处，唯静坐默究，深有所诣。外不被因缘流转，其心虚则容，其照妙则准；内无攀缘之思，廓然独存而不昏，灵然觉待而自得。得处不属情，须豁荡了无所依，卓卓自神，始得不随垢相。个处歇得，净而明，明而通，便能顺应，还来对事，事事无碍。(《宏智正觉禅师广录》卷六)

这种思想与北宗神秀一派的禅学比较相似。

可以看出，作为两宋之际禅宗两大家的宗杲和正觉，在佛教走向衰退、文字禅盛行的时代，都在为自己寻找出路。他们所创立的看话禅和默照禅，不同程度上反映了各自为改变禅学现状所作的努力，因此也都具有反对文字禅流行的意义。但是，两人的思想并不一致，两种禅的追求并不相同。质言之，看话禅虽受时代局限而不无遗憾，但其指导思想是革新的、进取的；默照禅则坚持了曹洞宗传统的保守精神，体现为向北宗禅的回归。

默照禅在当时受到宗杲的猛烈抨击。宗杲说：

今时有一种剃头外道，自眼不明，只管教人死獦狚地休去歇去。若如此休歇，到千佛出世，也休歇不得，转使心头迷闷耳。又教人随缘管带，忘情默照，照来照去，带来带去，转加迷闷，无有了期。(《大慧语录》卷二五)

宗杲认为，默照禅的创立，表明正觉自己没有证悟；而以此"空寂顽然无知"教禅者打坐，只会使人增加心头迷闷。在宗杲看来，文字禅是定然容不得的，但默照禅的"无言无说，良久默然"也决非正道。若谓将心休歇到似木石冥然无知时，就能产生般若智慧，"惺惺历历"、"了了常知"，这是断然不可能的。所以，默照禅只会使人落入外道、二乘的"禅寂断见"境地，不能实现"明心见性"的清净解脱。在宗杲看来，虽然当时流传的"邪禅"很多，但是默照禅是其中最不可容忍的一种。

看话禅与默照禅的对立，反映了宋代禅宗内部临济与曹洞两大系统在思想和风格上的严重分歧。看话禅在文字禅盛行的环境下，试图恢复临济的传统禅风，以公案运用的新形式，重新建立禅众的自信和自悟。默照禅则重视摄心、静坐，要求禅者排除思想活动和生理需求，表现为向神秀系北宗禅的回归，在当时特定的社会环境下，其效果比北宗禅更为消极。

看话禅在与默照禅的长期对立中，逐渐压倒对方，取得优势地位。后来禅家，大多以看话禅为准则，展开禅的传承活动。虽然看话禅后来因与净土信仰的紧密结合而失去其原貌，但它毕竟成为宋明以后禅法的主流。

三、宋代云门宗

云门宗在北宋时相当活跃，与临济宗并驾齐驱。

文偃弟子有香林澄远、德山缘密、白云子祥等，而以澄远为上首。澄远传智门光祚。光祚门风险峻，弟子众多，著名的有雪窦重显、延庆子荣、南华宝缘等，进入云门"中兴"时期。

重显(980—1052)，俗姓李，遂州(今四川遂宁)人。幼年出家，后投光祚，参学五年，尽得其法。一日问曰："不起一念，云何有过?"光祚以拂子打之，遂"豁然开悟"。此后又游历各地，于乾兴元年(1022)住明州雪窦山资圣寺，长达三十一年。其时"宗风大振，天下龙蟠凤逸，衲子争集，号云门中兴"(《佛祖历代通载》卷十八)。他受汾阳善昭影响，撰有《颂古百则》，把宋初的颂古之风推向高潮，对文字禅有推波助澜之功。故后来心闻昙贲禅师指责说："雪窦以辩博之才，美意变弄，求新逐巧，继汾阳为《颂古》，笼络当世学者，宗风由此一变。"(《禅林宝训》)他还著有《瀑泉集》、《祖英集》、

《颂古集》、《拈古集》、《洞庭录》、《开堂录》等多种。其得法弟子有八十余人，而以天衣义怀为上首。

义怀(989—1060)，俗姓陈，永嘉乐清(今属浙江)人。受重显印可后，先住无为(今属安徽)铁佛寺，又住越州(今浙江绍兴)天衣寺。他主张禅净一致、禅教融合。门庭十分兴盛，得法弟子有八十余人。重要法嗣有慧林宗本、法云法秀等。宗本(1020—1099)，俗姓管，常州无锡(今属江苏)人。十九岁出家，得法后，先住苏州瑞光寺，后住杭州净慈寺。元丰五年(1082)，奉诏住汴京(今河南开封)慧林寺，受神宗召见。法秀(1027—1090)，俗姓辛，秦州陇城(今甘肃秦安)人。十九岁试经得度，于义怀处证悟，受印可。曾于江苏、江西一带住持寺院多处，后应诏住汴京法云寺。

延庆子荣门下著名禅师有圆通居讷。居讷(1010—1071)，俗姓蹇，梓州中江(今属四川)人。十一岁出家，因参子荣而密契心要。停留十年，道望日重。先后住持庐山归宗寺和圆通寺。庆历四年(1044)，欧阳修被贬滁州后游览庐山，与居讷相见论道，因居讷"出入百家而折衷于佛法"，使之"肃然心服"。皇祐(1049—1053)初，有诏请他住持汴京净因寺，他以疾坚辞，并举大觉怀琏以代。

佛印了元(1032—1098)是开先善暹弟子，宋神宗时的云门宗著名禅僧。他俗姓林，饶州浮梁(今属江西)人。未入佛门前，业已"五经略通大义"，精通儒学，擅长诗文书法。曾住持庐山归宗寺、镇江金山寺、江西云居寺等，"凡四十年间，德化缁素，缙绅之贤者多与之游"(《佛祖历代通载》卷一九)。他与苏轼兄弟、黄庭坚等著名文人交往甚深，应酬文字颇多。他还与理学家周敦颐结青松社，自为社主。两人"相与讲道，为方外友"。神宗曾赐高丽磨衲、金钵。

契嵩是北宋云门宗的另一重要禅师。他除了著有《辅教编》，

还著有《传法正宗记》、《传法正宗论》、《传法正宗定祖图》，以确定禅宗二十八祖说。

自东汉起，印度、中亚以及西域一带来我国译经传教的僧侣日渐增多，他们曾带来有关佛教传法世系的传说，这些在我国佛教史籍中不乏载录。其中与禅宗有直接关系的是所谓《付法藏传》，又名《付法藏因缘传》。它的作者说法不一，据宗密说，当为“西域贤圣所集”。它前后共被译过三次，第一次是刘宋文帝时由释宝云译出，名《付法藏经》；第二次是北魏文成帝和平三年(462)由释昙曜译出；第三次是北魏孝文帝延兴二年(472)由西域沙门吉迦夜译出。《付法藏传》记述了释迦牟尼逝世后其嫡传弟子摩诃迦叶、阿难、商那和修、优婆毱多、提多迦、弥遮迦、佛陀难提、佛陀蜜多、胁尊者、富那奢、马鸣、比罗、龙树、迦那提婆、罗睺罗、僧伽难提、僧伽耶舍、鸠摩罗驮、阇夜多、婆修槃陀、祖摩奴罗、鹤勒那、师子的传法世系。

《付法藏传》译出后，天台宗创始人智𫖮便以它为基础，在他所著的《摩诃止观》一书中，陈述了“西天二十四祖”，始于迦叶终于师子，加上末田地，仍计二十四人。但禅宗系统的僧侣则否认天台宗所信奉的《付法藏传》二十四祖之说，提出了另一世系，即“西天二十八祖”说。

二十八祖说始于唐代释智炬的《宝林传》。天台宗人宣称，《宝林传》所列最后四祖的名字是杜撰的。他们说，因为智炬看到《达摩多罗禅经》中列有九人，第八名达摩多罗，第九名般若密多罗，于是就在“达摩”上增“菩提”二字，把菩提达摩移居般若密多罗之后，又取其他地方二人的名字婆舍斯多和不如密多置于第二十四祖后，便成了二十八人(仍以摩诃迦叶为初祖)。至宋初《景德传灯录》撰成，禅宗二十八祖说逐渐定型。契嵩著书，是对二十八祖说的再次肯定。他的著作因受仁宗皇帝敕赐入藏的优礼，最终使该

说成为定论。为菩提达摩的祖位寻找更为充实的理由,《景德传灯录》于菩提达摩名下注曰:"本名菩提多罗";《正宗记》又改曰"初名菩提多罗,亦号达摩多罗",并于《定祖图》菩提达摩名下注曰:"其名称呼不同,如达摩多罗,凡三四说。"

宋代天台宗僧侣子昉、从义等人从本宗立场出发,曾对禅宗定祖说予以激烈反对。他们不仅认为二十八祖没有根据,而且连带指出禅宗所传"拈花微笑"、"只履西归"、"立雪断臂"等故事也纯属虚构。天台宗重视止观双修,为了突出自宗的渊源流长,他们把学统上溯到印度龙树。因此,天台宗和禅宗不仅在禅法上,而且在祖统上发生矛盾,丝毫不难理解。事实上,无论是天台宗的二十四祖说,还是禅宗的二十八祖说,都缺乏事实依据。宋人陈舜俞《明教大师行业记》指出,契嵩撰《正宗记》和《定祖图》,乃是"慨然悯禅门之凌迟"。但是,从加强宗派地位的角度看,契嵩的定祖说,对禅宗有重要的贡献。

云门宗自南宋起开始衰微,至元初其法系已无从查考。

四、宋代士大夫禅学

印度佛教的中国化,始终与贵族、文人士大夫的参与密切相关。

当两汉之际佛教传入内地时,上层贵族地主就首先接纳了它,把它与中国黄老之术同等看待。魏晋时期,佛教理论得到统治阶级的关心和提倡,大乘空宗的般若思想广泛流行于社会上层的知识界。南北朝时期,门阀地主一面追求无度的物质享受,一面又故作清高,使研习佛学、口谈玄理成为一种风尚。贵族、士人通过自己特殊的社会地位,着意调和儒家与佛教的矛盾,并集儒、释、道三

教思想于一身。

隋唐时期，佛教达到鼎盛，文人的学佛活动也十分盛行。隋代李士谦，唐代李师政、李通玄、梁肃等都是当时著名的学佛者。李士谦博览内外经典，曾以日、月、星三者喻为佛、道、儒三教。李师政由道教信仰转入佛教信仰，作《内德论》以维护佛教。李通玄著《新华严经论》，以《周易》的思想解释《华严经》。梁肃在师事天台九祖湛然后，著《天台止观统例》，从思想上融会儒、释两家。

随着禅宗的兴起及其影响的扩大，唐代就出现了官僚文人的参禅之风。据记载，王维、李翱、张说、白居易、柳宗元、刘禹锡、裴休等著名人物都曾受禅学的熏陶，加入参禅者的行列。

大诗人王维曾与大荐福寺道光禅师为友，"十年座下，俯从受教"；又受慧能弟子神会之请，作《六祖能禅师碑铭》。张说长于文辞，他与禅僧频繁交往，撰写过许多有关佛教的像赞、经赞和碑铭。白居易既信道教，又对佛教颇感兴趣，与禅僧也有交往。柳宗元在柳州期间，常与禅僧往来，南方诸大德的碑铭多出自其手。刘禹锡与衡山、牛头山、杨岐山等处禅僧有广泛的交往。裴休曾官至宰相，他既是锐意改革的政治家，又是虔诚的禅宗信徒；他不仅是希运最得意的在家弟子，而且与宗密有着深厚的友谊。李翱为朗州刺史时，曾谒见禅僧惟俨，并由此得悟。后来又遇到紫玉禅翁，从他那儿"增明道趣"（指对禅百尺竿头更进一步）。他曾作偈颂云："练得身形似鹤形，千株松下两函经；我来问道无余说，云在青天水在瓶。"（《景德传灯录》卷十四）云在青天飘浮，水在瓶中静止，一动一静，天真自然，不用着心，这就是他所领悟的禅。

唐代文人参禅之风很大程度上受安史之乱的刺激而起。安史之乱前，唐王朝处于鼎盛时期，整个社会洋溢着一种恢宏自豪、开朗奔放的气氛，官僚文人大都充满事业上的信心，怀抱建功立业的热情。对于他们来说，佛教主要是点缀风雅的玩物，炫耀财富的形

式。然而，安史之乱使他们受到极大震动，促使他们带着无限的失望和苦恼转向禅宗，“禅悦”风尚由此而起。“禅悦”，原意指在禅定中获得心神愉悦。怡乐于山水之间，耳听潺潺流水，目送悠悠白云，吟风颂月，无拘无束，本是封建文人梦寐以求的境界，而寺院的自然环境和宗教气氛又提供了与此相应的禅悦条件。现实生活中失去的，有可能从禅悦的虚幻中取得补偿。在封建文人眼里，上层禅僧的恬淡宗教生活与老庄自然无为、退隐适意的高雅世俗生活没有矛盾。所以，史载天宝（742—756）后诗人多“寄兴于江湖僧寺”，而禅僧也往往“以诗礼接儒俗”，这就不足为奇了。

当禅宗勃兴之时，佛教其他各宗却相继走向衰落。宋以后，由于中央集权专制统治的加强以及理学思想的出现，禅宗转而热衷于儒、释、道“三教”的融合调和，也开始失去原先的特色。尽管如此，禅宗仍然具有较强的生命力，并为众多官僚士大夫所向往。

宋代是官僚士大夫参禅活动全面展开的时期，它在当时造成一种经久不衰的社会风气。宋僧归云如本在其所著《丛林辨佞篇》中有如下记载：

> 本朝富郑公弼，问道于投子颙禅师，书尺偈颂凡一十四纸。……杨大年侍郎，李和文都尉见广慧琏、石门聪并慈明诸大老，激扬酬唱，班班见诸禅书。杨无为之于白云端，张无尽之于兜率悦，皆扣关击节，彻证源底，非苟然也。近世张无垢侍郎、李汉老参政、吕居仁学士，皆见妙喜老人，登堂入室，谓之方外道友。（见《丛林盛事》卷上）

这里虽仅略举了数名官僚士大夫的参禅学佛活动，但也已相当可观，具有较强的代表性。他们的共同点，是在“脱略世俗”中“栖心禅寂”。其中，富弼于仁宗朝官拜枢密副使，后与文彦博并相；英宗朝拜枢密使，封郑国公。杨大年即杨亿，真宗时入翰林为学士，兼史馆修撰，天禧二年拜工部侍郎。杨亿他“留心释典、禅观

之学"(《宋史》卷二〇五),与李维等受诏裁定《景德传灯录》,润色其文,使盛行于世。李和文即李遵勖,真宗大中祥符年间为驸马都尉,他"通释氏学"(《宋史》卷四六四),曾撰《天圣广灯录》。杨无为即杨杰,官至礼部员外郎。张无尽即张商英,哲宗时为工部侍郎,迁中书舍人,徽宗初为吏部、刑部侍郎,翰林学士,后拜尚书右仆射,曾著《护法论》,专为佛教辩护。张无垢即张九成,四十一岁中进士第一名,入仕为佥判、著作郎、礼部侍郎兼侍讲,因詹大方秉秦桧之意,中伤其与禅师大慧宗杲的交游,以"讪谤朝政"的罪名遭到放逐,谪居南安。李汉老即李邴,徽宗时除给事中、同修国史兼直学士院,迁翰林学士;高宗绍兴初拜尚书右丞、参知政事。吕居仁即吕本中,官至直学士。

除上述所举数人外,又如著名文人黄庭坚,"治平中登进士第,故好作艳辞。法秀禅师呵之曰:汝以绮语动天下人淫心,不惧入泥犁耶? 鲁直悚然悔谢,遂锐志学佛法"(《居士传》卷二六)。"元祐间,家丁艰,馆黄龙山,从晦堂和尚游,而与死心新老、灵源清老尤笃方外契"(《罗湖野录》卷上)。晦堂即晦堂祖心,死心即死心悟新,灵源即灵源惟清,均为黄龙派下著名禅师。欧阳修曾积极排佛,但在见到明教契嵩所著《辅教编》后改变态度,"与语终日,遂大喜"(《人天宝鉴》)。据《释氏稽古略》卷四载:"欧阳公修自谏院除河北都转运使,左迁滁州。游庐山东林、圆通寺,遇祖印禅师居讷,谈论大教,折中儒佛,与韩文公见大颠相类。"苏轼曾得法于东林常总,又与佛印了元为方外道友,热衷于参禅生活,晚年转向净土信仰。其他,如王古的净土归向,文彦博集净土法会,王随参谒小寿禅师,以及王安石晚年学佛喜舍,都是显著的历史事实。

在《居士传》中被列为"居士"的宋代著名官僚士大夫,还有潘兴嗣、晁补之、陈瓘、李纲、张浚等多人。潘兴嗣自号"清逸居士",曾问道于黄龙慧南。晁补之年二十余即归向佛法,深信因果。陈

璀自号"华严居士",好华严之学,后转向天台学。李纲初为松溪尉时,即与大中寺庆余禅师往还,究心佛法。张浚曾问法于圆悟克勤禅师,后又邀大慧宗杲入居径山。

在士大夫禅学这一历史潮流的推动下,甚至连那些以反佛排佛标榜的理学家们,也几乎普遍受到佛教思想的影响。据载,理学奠基人周敦颐曾从学于润州鹤林寺的寿涯禅师(《宋元学案》卷一二),参禅于黄龙慧南,问道于晦堂祖心(《居士分灯录》卷下),谒庐山归宗寺佛印了元,师(庐山)东林寺常总(《云卧纪谈》卷上)。在庐山期间,他追慕东晋白莲社故事而结青松社,以佛印为社主。张载曾受范仲淹指点,悉心研习《中庸》,但"载读其书,犹以为未足,又访诸释、老,累年究极其说"(《宋史》卷四二七)。程颢声称他"自十五、六时,闻汝南周茂叔论道,遂厌科举之业,慨然有求道之志。未知其要,泛滥于诸家,出入于老、释者几十年"(《二程文集》卷一一)。程颐与禅僧灵源惟清保持密切关系,现尚有俩人来往书状五通,保存于《灵源笔语》和《禅林宝训》中;而他的坐禅功夫则为世人所共知。朱熹自述其年十五、六时,"亦尝留心于此(禅)",且"理会得个昭昭灵灵底禅"(《朱子语类》卷一〇四)。十八岁应举考试前,箧中唯有一帙《大慧语录》(《大慧语录》序)。当然,这类人物在本质上不能列入"居士"行列,但是他们的参禅经历有案可查。

总之,大量历史事实表明,两宋时期官僚士大夫与佛教禅宗具有某种不解之缘,他们的参禅活动构成了该时期居士佛教的主流。从佛教思想史角度看,这无疑是一个值得注意的现象。

士大夫禅学之所以在宋代繁荣发达,有其深刻的原因。

一是所谓"儒门淡薄,收拾不住"。儒学在汉武帝时曾受"独尊"待遇,以传授、整理和注释儒家经籍为重要任务,开始了"经学"的历史。由于经学所享有的特殊地位,使它逐渐成为封建文人追逐利禄的重要工具,并不可避免地走上神学迷信和烦琐主义的穷

途。东汉时，经学内部已出现“通人恶烦，羞学章句”（《文心雕龙·论说》）的趋势；东汉灭亡，它终于为魏晋玄学所取代。此后，由于玄学盛行，儒学在很长一段时期内显得软弱无力。同时，儒学墨守汉儒注疏的旧俗，不图发展，乃至连孔安国、郑康成等经学家都不敢非议。这种局面给部分士人带来精神上的压抑，造成心理上的苦闷。正是在这种环境下，佛教这一外来文化以自己独特的哲学思辨、心性学说、止观修行，成功地吸引了大批封建官僚和普通文人。

唐末五代，禅宗兴起，它不仅在佛教界犹如一声惊雷，震撼着古老的寺院，而且也在整个思想界引起了巨大反响。据大慧宗杲《宗门武库》载：“王荆公一日问张文定公，曰：孔子去世百年，生孟子亚圣，后绝无人，何也？文定公曰：岂无人？亦有过孔、孟者。公曰：谁？文定曰：江西马大师、坦然禅师、汾阳无业禅师、雪峰、岩头、丹霞、云门。荆公闻举，意不甚解，乃问曰：何谓也？文定曰：儒门淡薄，收拾不住，皆归释氏焉。”张方平所谓“儒门淡薄，收拾不住”，当是对隋唐五代儒学停滞衰落状况的如实概括。佛教禅宗则以它活泼洒落的风格，一新当时文人学者的耳目，吸引了大批士大夫，给他们以强烈的精神刺激。

在官僚士大夫看来，传统儒学以人本为主，以治国为目的，所以颇多伦理说教而缺乏治心手段。唐代刘禹锡认为，佛教最受人欢迎的是它对心性问题的论述，因此一旦接受佛典，便“会而归之，犹初心也”。而儒学则“以中道御群生，罕言性命”，难以摄服人心，故“世衰而寝息。”（《刘禹锡集》卷四《杨岐山故广禅师碑》）宋初李觏是一名反佛的儒家学者，但他也曾给寺院写过多篇记文，并最终肯定佛教心性学说的成就，说：“儒失其守，教化坠于地。凡所以修身正心，养生送死，举无其柄。天下之人若饥渴之于饮食，苟得而已。当是时也，释之徒以其道鼓行之，焉往而不利云云”（《李觏集》

卷二八《答黄著作书》)。

二是因士大夫官场受挫而遁入空门。官场之争贯穿于每一王朝的始终，斗争的形式虽有异，但残酷的结局大致相同。而在中国古代知识阶层中，历来有以隐遁方式表达清高脱俗、与世无争的思想；尤其在他们官場受挫或与当政者意见不合时，浪迹山水、故作姿态便成为通常的对抗手段。宋代士大夫禅者也不例外。苏轼、欧阳修、王安石、黄庭坚等大都具有这种官場受挫、党争失败的经历，因而也就不难理解他们热心参禅问道、与佛教过从甚密的理由了。“一生做官今日被谪，觉见从前但一梦耳”(《丛林盛事》卷上，安相国语)，这种人生如梦、朝夕异世之感，是当时许多失意士子精神状态的真实反映。

官僚士大夫参禅学佛，既可医治精神创伤，又可借机邀誉。王安石变法失败后，于退居金陵期间，由以往对佛教的批判而转向认同。他的《楞严经疏解》、《维摩诘经注》大约都是这一时期的作品。他在《读维摩经有感》一诗中写道：“身如泡沫亦如风，刀割香涂共一空；宴坐世间观此理，维摩虽病有神通。”不仅大有看破红尘之意，而且视维摩诘为理想的人格。据《宗门武库》载，王安石受蒋山元禅师指点，学习坐禅，其后“一日谓山曰：坐禅实不亏人。余数年要作《胡笳十八拍》不成，夜坐间已就”。佛印了元在定林寺见王安石，写下“道冠儒履佛袈裟，和合三家作一家”的诗句，王叹服其“词理至到”。苏轼虽在政治上属保守派，与王安石新党对立，但也常在沉浮之中。他因“为小人挤排，不得安于朝廷”，乃于“郁憏无聊之甚，转而逃入于禅”(《宋元学案·苏氏蜀学案》)。黄庭坚谪居黔南时，“制酒绝欲，读《大藏经》凡三年，利衰毁誉，称讥苦乐”(《佛祖统纪》卷四六)；一说他即在此时得悟。

三是与禅僧诗文相酬。禅与诗在唐以后过从甚密，互相影响，互为补充。因为两者都需要内在的感受和体验，都注重启示和象

喻，追求言外之意，强调一种幽远境界。元好问《赠嵩山隽侍者学诗》说：“诗为禅客添花锦，禅是诗家切玉刀。”骚人墨客通过参禅体验，在他们的诗文中表达禅理和禅趣；禅僧也通过与文人酬唱，述说他们对宇宙人生的理解。

后期禅宗追求的理想境界，与文人士大夫向往的精神生活十分合拍。宋代士大夫既不愿放弃世俗的物质享受，又要追求高雅空灵的精神乐趣。他们通过参禅生活，丰富诗画艺术的题材和意境，寄托对世事变幻、人生苦痛的感受。苏轼曰：“暂借好诗消永夜，每逢佳处辄参禅。”（《书李端叔诗后》，《东坡前集》卷一七）在他看来，好诗应与禅联系在一起。他的《赤壁赋》由于引入禅的意境，显得自然、朴实、幽远。《题西林壁》一诗则把宇宙人生融为一体，充分体现作者对禅的深刻感受。黄庭坚为首的江西诗派不用陈词滥调，却喜欢从佛经和禅僧语录中寻找典故，则别具一格。

与此同时，禅僧也乐意以诗文相酬。宋代丛林中，既通禅理又具文采的禅僧为数不少，如明教契嵩、佛印了元、金山昙颖、圆通居讷、觉范慧洪等都在文人士大夫中享有盛誉。了元“凡四十年间，德印缁白，名闻幼稚；缙绅之贤者，多与之游。苏东坡谪黄州庐山对岸，元居归宗，酬酢妙句，与烟云争丽”（《禅林僧宝传》卷二九）。慧洪才气横溢，“落笔万言，了无停思。其造端用意，大抵规模东坡，而借润山谷”（《僧宝正续传》卷二）。契嵩则以文学而轰动当时文坛，令欧阳修、韩琦等刮目相看，“由是名振海内”（《人天宝鉴》）。苏轼曰：“独念吴越多名僧，与予善者常十九。”他举例说，苏州仲殊师利和尚，“能文，善诗及歌词，皆操笔立成，不点窜一字”（《东坡志林》卷二）。又如，“投子聪禅师与海会演和尚，元祐间道望尽著淮上，贤士大夫多从之游”。黄庭坚作书说，此二老“皆可亲近，殊胜从文章之士学妄言绮语，增长无明种子也。聪老尤喜接高明士大夫，渠开怀论说，便穿诸儒鼻孔”（《罗湖野录》卷中）。

通过诗文唱和，士大夫和禅僧在生活作风、思想意识方面更趋接近，在个人感情方面则显得十分融洽。这种僧俗关系的发展，不但对禅味诗的流行，而且对文字禅的展开都具有重要意义。其末流乃至出现诗人与禅僧共作无聊的文字游戏。他们借禅悦之名，行放浪形骸、玩世不恭之实，成为清新文字的讽刺，走向深远意境的反面。

宋代士大夫文人与禅僧的密切关系，以及对参禅生活的浓厚兴趣，是整个时代的风尚。但是，这并不意味着他们对佛教的真诚信仰。在宋代，出入寺院而彻底皈依佛教的官僚士大夫终究是少数。长期的世俗优裕生活和儒家思想熏陶，使他们在本质上难以成为虔诚的佛教徒。富弼以切身感受承认："吾辈俗士，自幼小为俗事浸渍，及长大又娶妻养子，经营衣食，奔走仕宦。黄卷赤轴，未尝入手，虽乘闲玩阅，只是资谈柄而已，何尝彻究其理！"（《丛林盛事》卷上）冯楫曾有"公事之余喜坐禅，少曾将胁到床眠"（《人天宝鉴》）的诗句，表明他要以坐禅来抵销世事的纷乱繁杂，恢复内心生活的宁静。这种思想落实到具体行动，便是"逃禅"。欧阳修《六一居士传》自述道："常患不得极吾乐于其间者，世事之为吾累者众也。其大者有二焉：轩裳珪组劳吾心于外，忧患思虑劳吾心于内，使吾形不病而已瘁，心未老而先衰"。

五、禅宗"灯录"和"语录"

宋代禅风的一大变化，是抛弃"不立文字"、"直指人心"的传统，而专意于"不离文字"的"文字禅"。文字禅的突出表现，是各种"灯录"和"语录"的编纂问世。

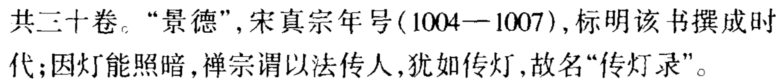
"灯录"是禅宗创造的一种史论并重的文体，它以本宗的前后

师承关系为经,以历代祖师阐述的思想为纬,发端于唐代的禅宗史书。唐代有较高史料价值的禅宗史书,有以下几部:《传法宝记》,由杜朏于713年撰成,是记载弘忍门下法如系的禅史;《楞伽师资记》,由净觉于720年撰成,是记载北宗神秀系的禅史;《历代法宝记》,775年撰成,是记载成都保唐宗的禅史;《宝林传》,由智炬于801年撰成,是记载南宗慧能系的禅史。五代后期在南方出现了《祖堂集》,该书由静、筠二禅师于952年撰成,是《景德传灯录》成书之前禅宗最重要的著作。

《祖堂集》二十卷,记载了从印度迦叶到中国唐末五代(最后为福先文僜)共二百五十六位禅宗祖师的主要事迹和问答语句,而以雪峰义存一系为基本线索。《祖堂集》的价值在于,它是早于《景德传灯录》半个多世纪完成的一部完整的禅宗著作,因而在史料等方面有它特殊的地位。可惜此书长期以来默默无闻,不知其本来面目。直至1912年,日本学者关野贞、小野玄妙等对朝鲜南部庆尚道陕川郡伽耶山海印寺所藏高丽版大藏经版本进行调查时,才从其藏外版中发现高丽高宗三十二年(1245)开雕的《祖堂集》二十卷的完整版本。在此之前,只是在契嵩自撰自注的《夹注辅教编》中,曾提到他见过《祖堂集》,此后人们便对它毫无所知了。二次大战后,日本花园大学复印了《祖堂集》的普及本;1972年,柳田圣山又在日本出版了它的影印本。

直接以"灯录"命名的禅宗著作,则始于宋代《景德传灯录》。一般认为,《祖堂集》在形成并流传一个多世纪后即消声匿迹,主要原因是由于《景德传灯录》的广泛传播。《景德传灯录》撰成不久,便受敕令编入《大藏经》,享受特殊荣誉和待遇。随着木版印刷术的发展,《景德传灯录》逐渐普及于僧俗两界,从而取代《祖堂集》的地位和影响。

《景德传灯录》为北宋禅僧道原(法眼宗清凉文益法孙)所著,

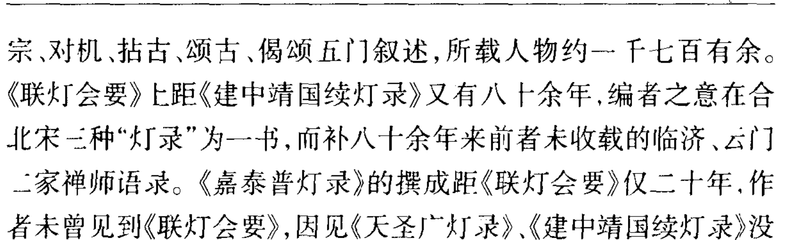


共二十卷。“景德”，宋真宗年号（1004—1007），标明该书撰成时代；因灯能照暗，禅宗谓以法传人，犹如传灯，故名“传灯录”。

全书记述了自过去佛至法眼文益法嗣的禅宗传法世系共五十二世一千七百零一人的问答语句。另外，附有语录者九百五十一人。其中，卷一、二记述过去七祖、西天二十七祖；卷三记东土五祖（达摩是西天二十八祖兼东土初祖）；卷四记东土四祖道信和五祖弘忍的旁出法系；卷五记慧能弟子青原行思的法嗣，包括曹洞宗、云门宗、法眼宗法系；此外是外宗“禅门达者”传、名禅师语录和赞颂诗文等。

就体裁和内容而言，“灯录”是记言体，它与“僧传”的记行（虽也记言，但以记行为主）不同。“灯录”又是一种特殊的“谱录体”，即按世次记载，这也与“僧传”的传记体不同。“灯录”只限于禅宗，不像“僧传”那样包罗各科。在《宝林传》、《祖堂集》未发现之前，《景德传灯录》是禅宗最早的一部完整史书，其史料价值远在《五灯会元》之上，为学术界研究禅宗思想的重要资料，成为必读之书。自上述两书于本世纪上半叶被发现，得知《景德传灯录》曾受它们的影响，多所取材。由于《景德传灯录》经文人杨亿、李维、王曙等润色，文字新鲜脱俗，读之颇有声色，所以历来受僧俗两界欢迎。

在道原《景德传灯录》问世后，陆续又有四种“灯录”编成。它们是：《天圣广灯录》三十卷，临济宗人李遵勖撰于仁宗天圣七年（1029）；《建中靖国续灯录》三十卷，云门宗禅僧惟白撰于徽宗建中靖国元年（1101）前；《联灯会要》三十卷，临济宗禅僧悟明撰于孝宗淳熙十年（1183）；《嘉泰普灯录》三十卷，云门宗禅僧正受撰于宁宗嘉泰年间（1201—1204）。其中《天圣广灯录》的撰成距《景德传灯录》只有十余年，各宗世系无多出入，只是章次略作变动，所记人数及问答语句稍有扩充，故名“广”。《建中靖国续灯录》的撰成距《景德传灯录》将近百年，其书意在续道原之作，故名“续”；该书分正



宗、对机、拈古、颂古、偈颂五门叙述，所载人物约一千七百有余。《联灯会要》上距《建中靖国续灯录》又有八十余年，编者之意在合北宋三种"灯录"为一书，而补八十余年来前者未收载的临济、云门二家禅师语录。《嘉泰普灯录》的撰成距《联灯会要》仅二十年，作者未曾见到《联灯会要》，因见《天圣广灯录》、《建中靖国续灯录》没有载录帝王、公卿、师尼、道俗，不具"普照"意义，故他不论僧俗，将北宋三灯未取的重要人物，全部收入。

《五灯会元》便是在上述"五灯"基础上删繁就简汇编而成，计二十卷。作者普济，系临济宗杨岐派禅僧，宗杲二世孙。

《五灯会元》由原"五灯"计一百五十卷缩为二十卷，卷帙减去原书七分之六强，而内容实际只减去原书二分之一左右，所以首先给人以简明扼要之感，对于只需略知禅宗大意者来说，是一部分量适中的入门书。

原来"五灯"各书以南岳、青原两大系分别叙述，以下不再分宗立派。但世系既久，支派繁衍，法嗣散布，大系难以统摄，所以《会元》改变结构，在南岳、青原下，复立宗派，明晰易查，方便读者。卷一，记七佛及东土六祖；卷二，记四、五、六祖法嗣及应化圣贤；卷三、四，记南岳怀让至五世；卷五、六，记青原行思至七世；卷七、八，记青原下二世至九世；卷九，记南岳三世至八世沩仰宗；卷十，记青原下八世至十二世法眼宗；卷十一、十二，记南岳下四世至十五世临济宗；卷十三、十四，记青原下四世至十五世曹洞宗；卷十五、十六，记青原下六世至十六世云门宗；卷十七、十八，记南岳下十一世至十七世黄龙派；卷十九、二十，记南岳下十一世至十七世杨岐派。纲目了然，十分便于僧俗披览。为此，自《五灯会元》问世，包括《景德传灯录》在内的前五种"灯录"，地位逐渐被它取代，成为流传最广的"灯录"。

《五灯会元》不仅为佛教僧侣（尤其是禅僧）提供了禅宗思想史

的资料以及参禅得悟的方便途径，而且也扩大了一般文人士大夫的视野。由于书中文字语言透彻洒脱、新鲜活泼、简要精练，公案语录、问答对语趣味盎然、脱落世俗，所以深为僧俗所喜读。作为一种精神享受，元、明以后士大夫好禅者，几乎家藏其书。

但是，对于禅宗史研究而言，《五灯会元》自有它的缺陷。一是因删削颇多，所引原材料远不如《景德录》等完备；二是经过对各家"灯录"的反复文字润色，各据己意添加或删略，古代禅师们的原意多有改变，故它实际上已难以作为原始资料看待。质言之，《五灯会元》的学术价值无疑要低于《景德传灯录》。

受传统的影响，直至元、明、清各代，"灯录"之作绵延不断，至今可见到的尚有数十种之多。影响所及，儒家学者也纷纷仿其体裁而编撰著作，如朱熹的《伊洛渊源录》、黄宗羲的《明儒学案》、《宋元学案》，万斯同的《儒林宗派》等都属此类。

与"灯录"相联系的是"语录"。"语录"是禅门弟子对祖师言论的记录。唐代已有个别禅师语录的编纂，有的虽无语录之名，但已有语录之实，如六祖慧能的《坛经》，荷泽神会的《直了性坛语》、《南宗定是非论》（独孤沛集）、《南阳和尚问答杂征义》（刘澄集），黄檗希运的《传心法要》（裴休编集）；有的则直接以语录之名出现，如黄檗希运的《宛陵录》（裴休编集），临济义玄的《临济录》（慧然编集）。中国传统的佛教义学，除少数自著的论典以外，大多通过对佛教译籍的繁琐注释来发挥思想。写论有相当的难度，注释更令人生厌。"语录"大多是即兴而出，或有针对性的言论，无须逻辑系统，却又生动丰满，极宜于摆脱经典依赖，充分表达个人的独立见解。

宋代，禅宗语录开始大量出现，致使依附于译籍的传统义学黯然失色。这些语录经过加工、补充、整理，逐步完善和系统化，从而出现象《古尊宿语录》这样的集大成之作。

《古尊宿语录》是古代禅师语录的辑本，共四十八卷，计收录自

八世纪至十三世纪的三十六家语录。该语录在明版《大藏经》中初次入藏。语录的编集者是宋代禅僧赜藏主（"藏主"，禅寺职称之一，专管佛经图书）。当初仅收集得南泉下二十二家的"示众机语"，后人又渐次得云门、真净、佛眼、佛照等数家。至南宋末年，在女居士觉心的资助下，进行了重刻。重刻原因是因为它先曾"刊于闽中"，至时"版亦漫矣，两浙丛林得之惟艰"。

关于早先所得的二十二家语录，在《续藏经》中有日人道忠所编《福州鼓山寺〈古尊宿语录〉全部目录》，共列出二十家，他们是：南泉普愿、投子大同、睦州道踪、赵州从谂、南院慧颙、首山省念、叶县归省、神鼎洪諲、三交智嵩、石门蕴聪、法华全举、大愚守芝、云峰文悦、杨岐方会、道吾悟真、大随神照、子湖神力、鼓山神晏、洞山守初、智门光祚。《目录》说："右总二十家。如《云卧纪谈》、《物初賸语》并云，赜藏主所搜二十二家。然则，此本少二。"所少哪二家，尚须考证。但可以肯定，自最先南泉下二十二家语录成型，至明版《大藏经》四十八卷全部刊出，是一个反复增补的过程。正因为如此，现存《古尊宿语录》在形式安排上极为紊乱，卷十二以下无规律可循。从体裁看，除语录外，它还收入了与此并不协调的"拈古"、"颂古"、"奏对录"之类。

但从内容看，《古尊宿语录》具有重要的史料价值，它所收集的语录，多为《景德传灯录》所未曾记载的。在较早成立的五家（南岳怀让、马祖道一、百丈怀海、黄檗希运、临济义玄）语录中，希运的《传心法要》、《宛陵录》和义玄的《临济录》，在九世纪时都已完成，具有充分的可靠性。因而这五家语录在该书中有着提纲挈领的作用。在全部四十八卷中，除洪州系南岳、马祖、百丈、黄檗四家三卷，云门宗云门、洞山、智门三家六卷，马祖别传南泉及南泉下子湖、赵州，百丈别传大随，黄檗别传睦州，石头下丹霞二传投子，雪峰下鼓山，计七家七卷外，其余三十二卷全部属于临济宗法系。

语录产生后，逐渐出现了对语录中公案语句进行注释的著作。先是临济宗的汾阳善昭禅师集古人机缘语句一百条，每条各用偈颂加以阐述，称之为“颂古”，实则是“禅门语录汇编”性质的著作。这样，从汾阳善昭开始，禅宗对文字的兴趣有增无减，在“文字禅”的道路上愈走愈远。“颂古”之风转相传播，日趋浮华，逐渐销融了丛林朴素、直捷、简炼的传统风格，以至不久即引起有识之士的批评。

善昭作“颂古”之后不久，云门宗的雪窦重显以云门思想为背景，也作“颂古”一百条。其后，临济宗杨岐派的圆悟克勤应张商英之请，以重显的《颂古百则》为基础，在颂前加“垂示”（纲要提示），在颂中加“著注”（重点注解），另加“评唱”（自己观点），由其门人加以辑录，编成《碧岩录》十卷。《碧岩录》以及同时代出现的各类禅师《语录》、各家禅系《灯录》，文字都很华美，所引禅师偈颂颇具诗意，耐人寻味。《碧岩录》是典型的文字禅，它的出现受到一般禅者的欢迎。据《禅林宝训》载，该书一问世，“于是新进后生，珍重其语，朝诵暮习，谓之至学”，故很快得以传播。

《碧岩录》对公案的解释和分析不乏创见，它使晦涩难参的公案变得简单易懂，所谓“剖决玄微，抉剔幽邃，显列祖之机用，开后学之心源”。但它毕竟不利于禅僧的顿悟实践，相反有害于禅的风格的发扬。禅的生命在于明心见性、见性成佛，在于与生活日用的结合。一旦陷入文字语言的纠葛之中，便失去它不立文字、教外别传的宗旨而变得拘泥、僵化。《碧岩录》的诞生，完成了禅的公案语句的规范化、格式化、定型化，从而禅也就失去了它的活力，禅的活泼生命在文字语言的规范下被扼杀了。大慧宗杲有鉴于此，担心“学人泥于言句”，将全部刻版毁掉，这是极有勇气的举动。但是这也不能从根本上解决问题，不久，《碧岩录》又被刊行并流传至今。

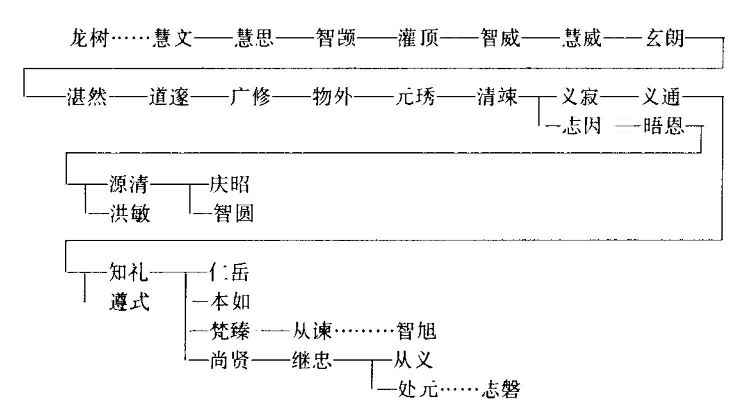
受《碧岩录》等的影响，南宋曹洞宗禅师投子义青等也作“颂

古”,元代林泉从伦加以“评唱”,成为《空谷集》。南宋曹洞宗天童正觉也有“颂古”,由元初万松行秀加以“评唱”,名《从容录》。它们与《碧岩录》一起,广泛流行于丛林。

第四节　宋代天台宗

一、宋代天台传承

天台宗自智𫖮五传而至湛然,湛然又五传而至清竦。清竦为五代末年人。清竦传义寂、志因。义寂传高丽义通,义通传知礼、遵式,知礼传尚贤、本如、梵臻;志因传晤恩,晤恩传源清、洪敏,源清传智圆、庆昭。义寂以下,均为宋初天台宗人。其世系可列简表如下:



义寂(919—987),字常照,俗姓胡,温州永嘉(今属浙江)人。因请吴越王遣使从高丽等国求得天台教典而备受尊重,“由是一家

教乘,以师为重兴之人矣"(宗晓《宝云振祖集·台州螺溪净光法师传》)。长住天台山螺溪传教院,故名螺溪义寂。钱俶赐名"净光大师"。他曾先后讲述"天台三大部"各二十遍,讲述《维摩诘经》、《金光明经》、《梵网经》等各数遍。著有《止观义例》、《法华十妙》、《不二门科节》等。

义通(927—988),字惟远,出身高丽王族。从义寂受学,成为其高足。曾"敷扬教观几二十年"(《佛祖统纪》卷八)。后来"法席大开,得二神足而起家。一曰法智师(知礼),一曰慈云师(遵式)法智居延庆道场,中兴此教,时称四明尊者;慈云建灵山法席,峙立解行,世号天竺忏主"(宗晓《四明尊者教行录序》)。

知礼(960—1028),字约言,俗姓金,浙江四明人。七岁出家,二十岁从义通学天台教观,后继承义通法席,"凡三主法会,唯事讲、忏,四十余年胁不至席。当时之人从而化者以千计,受其教而唱道于时者三十余席。"(赵抃《宋故明州延庆寺法智大师行业碑》)真宗赐号"法智大师",天台宗人称之为"四明尊者"。晚年曾结伴十僧,共修"法华忏",以三年为期,拟期满后集体自焚。后经杨亿、李遵勖、遵式等人劝阻,未曾实行而名声更盛。他是宋代"中兴"天台的主要人物。在住持三十八年中,讲《法华玄义》七遍、《法华文句》八遍、《摩诃止观》八遍。著有《金光明经文句记》、《金光明经文义拾遗记》、《观经疏妙宗钞》、《观音别行疏记》、《十不二门指要钞》等。另有与"山外"派论战的著作《释难扶宗记》等多种。后来宗晓把知礼的杂著一百余篇加以汇编,成《四明教行录》七卷。

遵式(964—1032),字知白,俗姓叶,天台宁海(今属浙江)人。早年出家,先攻律学,后从义通学天台教义。住宝云寺十二年间,讲《法华经》、《维摩经》、《涅槃经》、《金光明经》等,未曾间歇。其后相继住持天台东掖和杭州天竺。当时,章得象、王钦若等官僚都曾与之交游。真宗赐号"慈云大师"。遵式的著作,多属忏仪之类,如

《金光明忏仪》、《大弥陀忏仪》、《小弥陀忏仪》等。其五世法孙慧观将他的杂著三十九篇编为《天竺别集》三卷，另外杂著十六篇编为《金园集》三卷。与知礼法系相比，遵式一系比较萧条。

知礼和遵式都重视忏法，特别是"法华忏"和"金光明忏"。遵式撰有《金光明忏仪》等数部有关忏仪的著作，为后世寺院开展商业化和政治化的念经、拜忏提供了权威性依据，他本人也因此而被称为"慈云忏主"或"天竺忏主"。

晤恩(912—986)，字修己，俗姓路，姑苏常熟人。十三岁出家，先学律部，后从志因受学天台教义。他"讲贯弥年，通达《法华》、《光明》经，《止观》论，咸洞玄微。"(《宋高僧传》卷七《晤恩传》)先后"讲演大部二十余过"，"剖析幽微，时称义虎"，"《法华》大意，昭著于世，师之力也。"(《佛祖统纪》卷一○)他严守佛教戒律，"不喜杂交游，不好言俗事，虽大人豪族，未尝辄问名居"；"平时谨重一食，不离一钵，不蓄财宝，卧必右胁，坐必加趺。"(《宋高僧传》卷七《晤恩传》)这在当时世俗化的佛教界是比较突出的。可见他是一位解行兼明、目足双运的天台传人。著有"《玄义》、《文句》、《止观》、《金光明》、《金錍》论科，总三十五帖"(同上)另有导致宋代天台内部之争的《金光明玄义发挥记》。

二、"山家"与"山外"之争

宋代天台宗史上的重要事件，是所谓"山家"与"山外"之争。

据《释门正统》、《四明十义书序》等记述，"山家"与"山外"之争发端于晤恩的《金光明玄义发挥记》，焦点是智𫖮所著《金光明经玄义》广本的真伪，实质是关于天台止观所观之境属于"真心"还是"妄心"的分歧。这场争论，涉及佛教世界观和宗教实践方面的许

多问题。争论结果，知礼一派最后获胜，遂自称“山家”，以天台正统自居；持相反意见者，则被斥为“山外”，即非正统。“山家”代表人物除知礼外，还有他的弟子梵臻、尚贤、本如等；“山外”代表人物除晤恩外，尚有他的弟子源清、洪敏以及源清弟子庆昭、智圆等。此外，原属知礼一系的仁岳、从义等人，后因与知礼观点不合，被称为“后山外”。

智顗所著《金光明经玄义》有广、略两本，并行于世。义通曾撰《金光明玄义赞释》、《金光明文句备急钞》，以解释略本。晤恩的《发挥记》认为，广本所述“观心释”，义理乖违，当为后人擅添，因而加以否定；略本详说法性圆妙，没有提出“五重玄义”中的真实性，故予以肯定。为此，知礼起而反驳，作《释难扶宗记》，肯定广本为智顗真作，并重点阐发广本的观心教义，提倡“妄心观”。知礼批评晤恩说，废去观心，乃是有教无观，不符合智顗教旨。此后，庆昭等又与知礼多次往复问答释难。中经钱塘太守调停，曾暂时告一段落。不久，智圆作《金光明经玄义表征记》，再次非议广本“观心释”，知礼作《金光明玄义拾遗记》予以反驳。清源又著《十不二门示珠指》，坚持真心观；宗昱(与义通同门)著《注十不二门》，提倡灵知心性之说，均在教理上阐发华严性起学说。对此，知礼作《十不二门指要钞》，强调指出，天台宗的教义是“性具三千”，乃是圆教之说，华严宗主张万法“性起”，只是别教隔历之说

上述争论说明，“山外”派的思想确实受了华严学说的影响。他们主张的真心观，以心性真如为观察的对象，即承认心之本体为纯净无染的“真心”，只是“随缘”造作万法；智顗的“性具”说则认为万法本具一心，由于随缘隐显不同而有人生世界的差别。

知礼提出的“妄心观”，就是将性具说导向宗教实践，要求人们以内省的方式，认识一切众生皆具“性恶”，由此引导人们从日常生活的每一琐事、每一俗念中去忏悔和防止自己的罪恶，强化个人的

道德修养。善月所撰《山家绪余集》卷中有这样的话:“性恶之言出自一家,非余家之所有也。得其旨者,荆溪之后唯四明(知礼)一人耳。故所述记钞,凡明圆旨,必以性恶为言。……只一修恶之言而有云断者,断其情也。”可见,知礼所讲“性恶”,主要指情欲而言;所谓“妄心观”,就是要依据对“性恶”的认识,断除情欲。“山外”派取消“观心”,将会导致人们放弃对情欲的自我克制,所以知礼认为这是不能容忍的。

此外,山家对山外的斗争,也含有很多宗派情绪。他们把自己奉为正统,将对方视为异端,严加排斥。原属知礼一系的仁岳、从义,后因改变观点,也被贬斥为“山外”,其理由正如志磐所说:“父作之,子述之。既曰背宗,何必嗣法?”(《佛祖统纪》卷二十二)庆昭弟子“以他党而外侮”,仁岳则“以吾子而内畔”,他们的行为“皆足以溷乱法门,壅塞祖道”(《佛祖统纪》卷八),都是不能允许的。世俗的宗法伦理观念进入佛教组织,更加增强了党同伐异的倾向。

第五节 宋代净土宗

一、禅净一致和台净合一

后人曾将历史上倡导净土信仰而有较大影响的人物编成净土宗宗系,如南宋释宗晓立慧远、善导、法照、少康、省常、宗赜为该宗传承;志磐则改立慧远、善导、承远、法照、少康、延寿、省常为传承。这一情况说明,净土宗的传承与其它宗派有所不同,它并无严格的法嗣体系。

入宋以后,净土宗势力逐渐推及南方,禅宗、天台宗、律宗等学

者大多兼弘净土。其结果,净土宗获得了新的发展机会。

宗晓在概述南宋佛教的传播情况时说:

> 历考自古帝王兴隆释教,或建塔庙者有之,或翻译经论者有之,或广度僧尼者有之,而未尝闻操觚染翰发挥净邦,俾一切人升出五浊,如吾圣君者。至今溥海内外宗古立社,念佛之声洋洋乎盈耳。乃知至德如风,民应如草,有不期然而然者矣。(《乐邦文类》卷一)

志磐记叙杭州地区净土信仰盛况,也说:"年少长贵贱,见师者皆称阿弥陀佛。念佛之声盈满道路。"(《佛祖统纪》卷二六)这表明,宋代的净土信仰已不再是一宗一派的事,而是佛教各宗派的一致要求和共同归向。其中,禅与净土的结合、天台与净土的融会、戒律与念佛的并修,又是这一共同趋向中的主流。

永明延寿是五代宋初佛教内部融合思想最杰出的倡导者和实践者,对宋明佛教产生过决定性影响。他的佛教思想集中表现在《宗镜录》和《万善同归集》两部著作中。前者的要旨是阐述禅教一致,后者的中心是宣传禅净合一。由于《宗镜录》规模庞大,卷帙过多,对于一般教徒来说,阅读不便,理解困难,所以它的实用性受到限制,社会效果相对削弱。延寿佛学对后世影响最为深远的,当数《万善同归集》三卷(或作六卷)。

"万善",指所有与善相应的思想和行为;"同归",即共同归趣真理。延寿开宗明义指出:"夫万善所归,皆宗实相。"这"实相"就是最高真理,就是涅槃境界。因此,《万善同归集》的根本特色,就在于它的圆融理论;通过圆融理论的阐述,会归净土念佛实践。他指出,禅宗主张顿悟佛性,提倡"心性圆明,本来具足",但是,从圆融无碍的角度说,禅的"一念顿具,不妨万行施为",所以尚须"众善显发,万行磨治,方便引出。"(《万善同归集》卷上)这就是说,心性的顿悟与具体的修行不仅没有矛盾,而且相互促成。因此,他十分

强调"修性不二"、"权实双行"、"正助兼修"的重要意义,指出它们是使众生获得解脱的根本途径。

延寿从当时佛教界(尤其是禅宗界)普遍忽视修行的实际情况出发,把修行"万善"置于突出地位。他明确指出,"佛法贵在行持,不取一期口辩",意为佛教理论要落实在具体修行活动中,若没有具体的修行,一切圆融无碍之说便毫无意义。在《万善同归集》中,延寿例举了三十余种具体修行,几乎包容了全部大小乘佛教的修行。如:供养三宝,恭敬佛像,广兴法会,称念佛号,诵读佛经,修习禅定,行道念佛,礼佛拜佛,奉持戒律,忏悔罪业,讲唱大乘,制论译经,著文解义,翻译大乘,广行经咒,慈心孝顺,供养父母,十度四摄,放生赎命、严格苦行(如燃指、烧身、遗身、投岩、赴火)等。

《万善同归集》的重心,是在阐述以上各类具体修行的基础上,提倡禅净合一双修的必要性。

据载,延寿曾作"念佛四料拣"偈,阐述了禅与净土的四种关系以及对它们的评价。他说:

> 有禅无净土,十人九蹉路;阴境若现前,瞥尔随他去。无禅有净土,万修万人去;但得见弥陀,何愁不开悟。有禅有净土,犹如戴角虎;现世为人师,来生作佛祖。无禅无净土,铁床并铜柱;万劫与千生,没个人依怙。(《净土指归》卷上)

在上述四种关系中,他把禅净双修视为最高层次。

延寿的禅净双修表现在两个方面。一方面,他提倡一种名为"唯心净土"的佛教思想。他说:"识心,方生唯心净土;著境,只堕所缘境中";"心净故,即佛土净";"唯心念佛,以唯心观,遍该万法。既了境唯心,了心即佛,故随所念,无非佛矣。"(《万善同归集》卷上)意思是说,由于诸佛国土("净土")就是自心("唯心"),所以只要清净自心,也就进入了佛的净土。这表明,"唯心净土"的思想明显带有禅宗心性论的特点,即把佛国净土与发现自己心性紧密联

系在一起。如果仅此为止,它基本上仍属自力佛教的范畴。

另一方面,延寿更主张实施称名念佛,往生西方阿弥陀佛净土。他以大乘经典为依据,认为,“声为立义之府,言皆解脱之门”,“且如课念尊号,教有明文。唱一声而罪灭尘沙,具十念而形栖净土。”因此,“念佛名者,必成于三昧。亦犹清珠下于浊水,浊水不得不清;念佛投于乱心,乱心不得不佛。……谁复患之于起心动念、高声称佛哉!”(《万善同归集》卷上)他引证经文说,高声念佛有十种功德,其中第十种便是“生于净土”。

基于对称名念佛的重视,他在自己反复宣传的“行道念佛”法门中,加入了高声称念佛名的内容,所谓“行道五百遍,念佛一千声;事业常如此,西方佛自成”(《万善同归集》卷上)。这样,行道念佛实际上指的是,一边右旋绕佛而行,一边称名念佛。他认为,这样做,实际效果将更为突出:“譬如逆水张帆,犹云得往,更若张帆顺水,速疾可知。”(《万善同归集》卷上)据载,延寿不仅提倡称名念佛,而且身体力行,“日课一百八事,未尝暂废。学者参问,指心为宗,以悟为则。日暮往别峰行道念佛,旁人闻螺贝天乐之声”(《佛祖统纪》卷二六)。因他弘扬念佛净土法门有功,后人将他列入净土宗祖师之位。

很显然,延寿的称名念佛已经与禅宗自力佛教原则相去甚远。正如他自己所说:

> 当今末法,现是五浊恶世,唯有净土一门,可通入路。当知自行难圆,他力易就。如劣士附轮王之势,飞游四天;凡质假仙药之功,升腾三岛。实为易行之道,疾得相应。(《万善同归集》卷上)

这里所说的“净土一门”,直接指向称名念佛、往生“无量寿佛国土”。因为这一法门“易往易取”,所以是他力的“易行之道”。通过称名念佛,与阿弥陀佛愿力相契,为弥陀接引,往生极乐净土,这

是典型的他力佛教。这样,延寿并未坚持禅宗关于自心佛性、智慧解脱的原则,而是走向了他力往生的方面。

我们可以看到,《万善同归集》反复提到的"悲智双运,内外相资",其核心就是自力与他力的结合。延寿一再指出:"若自力充备,即不假缘;若自力未堪,须凭他势";"内则唯凭自力,外则全仰佛加,遂得障尽智明,云开月朗。"事实上,由于时处末法,人们普遍缺乏自信、自力,所以他力的念佛往生西方净土也就有日益被重视的趋势。《万善同归集》既将禅与净土融合,又把唯心净土与念佛净土会通,从而开创了佛教实修的新时代,奠定了宋明佛教的基本格局。

禅宗云门宗僧侣契嵩也主张参禅念佛并行,同时身体力行。他"夜分诵观世音名号,满十万声则就寝"(《林间录》卷上)。天衣义怀及其弟子慧林宗本也提倡禅僧兼修净土念佛,并著有《劝修净土说》。姑苏守讷禅师介绍义怀的禅净融合思想说:

> 天衣怀禅师一生回向净土,向学者曰:若言舍秽取净,厌此忻彼,则取舍之情乃是众生妄想;若言无净土,则违佛语。夫修净土者,当如何修?复自答曰:生则决定生,去则实不去。若明此旨,则唯心净土昭然无疑。(《乐邦文类》卷四)

他代表了禅净双修中的另一种倾向,认为净土固然应修,但重点依然在禅。禅僧长芦宗赜先是兼习禅教,后又转向禅净融合,归心净土。他曾建"莲华胜会",规定凡预会之日,无论僧俗,都要同声称念阿弥陀佛名号,自百声至千声,千声至万声,"各于日下,以十字计之,以办功课"(《庐山莲宗宝鉴》卷四)。宗赜著有《苇江集》,内中"多教人劝父母修净土,为出世间之孝"(道衍《诸上善人咏》)。为此,他被后人列为净土宗祖师之一。此外,著名禅僧圆通法秀也主张并实践禅净双修。

宋代天台学者的净土归趣更加令人注目,其主要代表几乎都

是净土信仰的提倡者。

知礼曾集道俗近千人，勤劝念佛，“心心系念，日日要期”，“誓取往生”。遵式著《晨朝十念法》，自约每天清晨念佛，“尽一气为一念。如是十气，名为十念”，“尽此一生，不得一日暂废”（《乐邦文类》卷四）。智圆也以净土为归宿，说：“始以般若真空荡系著于前，终依净土行门求往生于后。”（《闲居编》卷六）又说：“虽遍想十方，而终期心于净土。”（《乐邦文类》卷四）净土宗著作《乐邦文类》和《乐邦遗稿》的编纂者宗晓也是天台宗人，他在这两部著作中收集了延寿、遵式、元照、宗赜等人的大量净土论文，以广泛宣传净土信仰。

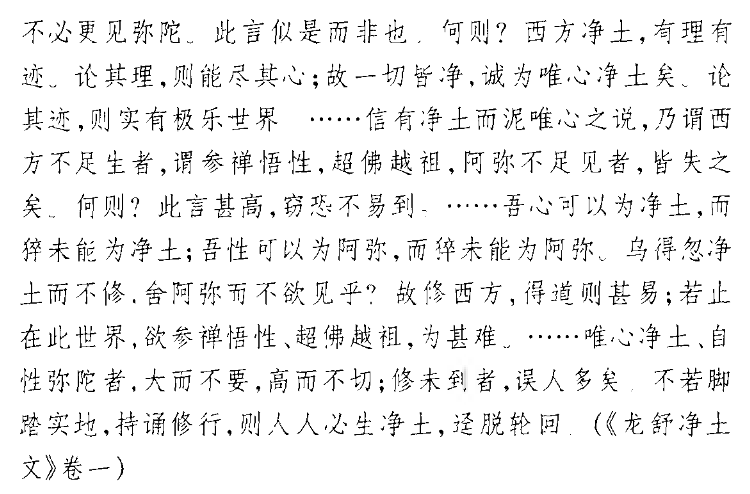
元照是宋代兼弘律学和净土的高僧。他幼年依慧鉴律师，因通诵《法华经》而得度。出家后，他以研修戒律为主，同时博究天台等教义。后因读《净土十疑论》，乃归心净土。他总结这一思想变化过程说：“听教参禅逐外寻，未尝回首一沉吟。眼光将落前程暗，始信平生错用心。”（《乐邦文类》卷五）为此，他专持阿弥陀佛名号，发愿领众同修念佛。鉴于当时禅僧轻视戒律和念佛，他还翻刻了《慈愍三藏文集》（即慧日的《往生净土集》）。

总之，宋代禅宗、天台宗、律宗的代表人物，纷纷把净土信仰看作自己学佛的归宿。志磐的《佛祖统纪》将宋代七十五名僧侣列入《往生高僧传》，几乎把当时各宗的代表人物都囊括于内。

作为宋代净土信仰兴盛的另一具体事例，是各类《往生传》的编集流传。如遵式的《往生西方略传》，戒珠的《净土往生传》，王古的《新修往生传》，陆师寿的《净土宝珠集》等。

宋代整个净土信仰大致可分“念佛净土”和“唯心净土”两类。南宋居士王日休曾对这两者的差别予以详细剖析，并力主念佛净土，反对唯心净土。他说：

世有专于参禅者云：唯心净土，岂复更有净土；自性弥陀，


不必更见弥陀。此言似是而非也。何则？西方净土，有理有迹。论其理，则能尽其心；故一切皆净，诚为唯心净土矣。论其迹，则实有极乐世界……信有净土而泥唯心之说，乃谓西方不足生者，谓参禅悟性，超佛越祖，阿弥不足见者，皆失之矣。何则？此言甚高，窃恐不易到。……吾心可以为净土，而猝未能为净土；吾性可以为阿弥，而猝未能为阿弥。乌得忽净土而不修，舍阿弥而不欲见乎？故修西方，得道则甚易；若止在此世界，欲参禅悟性、超佛越祖，为甚难。……唯心净土、自性弥陀者，大而不要，高而不切；修未到者，误人多矣。不若脚踏实地，持诵修行，则人人必生净土，迳脱轮回。（《龙舒净土文》卷一）

王日休的这种比较，反映了佛教由禅教统一向禅净真正结合的转变要求。这表明，禅宗思想的实际影响在不断下降，即使唯心净土也已在排斥之列。念佛净土因将重点寄放在现世利益与净土极乐的调和一致上，显然更为社会大众所欢迎。念佛净土逐渐演化为净土法门的主流，并最终成为宋以后中国佛教的基本内容，这应该说是历史的必然。

二、净土结社的繁荣

赞宁《僧史略》卷下云："社之法，以众轻成一重。济事成功，莫近于社。今之结社，共作福田；条约严明，逾于公法。行人互相激励，勤于修证，则社有生善之大功矣。"中国佛教的结社，始于东晋释慧远所创的"莲社"（又名"白莲社"）。该社集"息心贞信之士百有二十三人"，于庐山般若精舍阿弥陀佛像前建斋，誓相提携，共登西方极乐净土。



南北朝时期，结社以义邑和法社的形式展开活动。“义邑”，或名“邑义”、“法义”、“邑会”、“社邑”、“义社”，主要盛行于北方。它最初是僧俗（以在家信徒为主）为共同造像而发起的地方性组织，后来发展及于修建石窟，举行斋会、写经、诵经等佛事活动。

隋代盛行造像活动，故义邑甚为发达，活动频繁而有秩序。据记载，开皇中，“邑义各持衣钵，月再兴斋，仪范正律。”（《续高僧传》卷一《昙曜传》）唐代义邑继续存在。如益州福寿寺以释宝琼为首的义邑，由三十余人组成，每人持《大品般若经》一卷，以为平时读诵的基本经典；每月设斋会，邑人依次诵经（《续高僧传》卷二八《宝琼传》）。可见当时已不再以造像、建窟为义邑的主要内容，它开始转向与设斋、诵经等法会一致的方向发展，同时还增加了为推进佛教在世俗社会发展的俗讲等内容。

当南北朝时期北方盛行义邑之时，南方正热衷于法社活动。当时，佛教的法社以守戒、诵经、义学为主要内容，其特点也是僧俗结合而以在家信徒为主。

陈隋之际，江南文人雅士多兴法会，每请名僧，辄连宵法集。故法社也必然与法会联系在一起。唐代法社仍很普遍，尤其是安史之乱以后。如贞元年间（785—805），吴郡包山神皓曾立西方法社（《宋高僧传》卷一五）；江州兴果寺神凑也立菩提香火社（《白居易集》卷四一）；益州弘法师则立一福社，倡导诵读《华严经》（《华严经传记》卷五）。白居易则于长庆二年（822）参加由杭州龙兴寺僧南操所结的华严社。该社规定，入社者每人须诵《华严经》一卷，“每岁四季月，其众大聚会”。斋会以社员集资而置的良田千亩为基础，故有“摄之以社，齐之以斋”之说（《白居易集》卷六八）。开成年间（836—840），浙江绍兴有元英创立的九品往生社，社员一千二百余人共期西方净土（见《八琼室金石补正》卷七二）。

结社活动是佛教在世俗社会展开的主要方式，也是佛教走向

社会、民间的重要步骤。隋唐的结社活动为五代、两宋所继承和发展;随着宋代禅净一致、台净合一的提倡,佛教结社的形式和内容也出现重大的变化。

在净土信仰发展的同时,宋代佛教结社活动出现一派繁盛景象。这些结社名目杂多,但基本上都以净土念佛为基本内容,以法社为主要形式。诸如省常效法庐山莲社故事而创建于西湖昭庆寺的净行社,遵式在四明宝云寺建立的念佛会,知礼创建于明州延庆寺的念佛施戒会,本如创立于东掖山能仁精舍的白莲社等,都是宋代著名的净土结社。

法社的创立者和参加者,既有僧人,又有俗人;僧人中既有属于天台宗的,也有属于禅宗,还有属于律宗的。净土信仰的发展促进了法社的繁荣,法社的繁荣反过来又给净土信仰以组织上的支持。为了组织净土念佛等宗教活动,法社设立起弥陀阁、十六观堂以及般舟院、般舟道场等。因此,法社对宋代佛教的净土归向实际上还起了一种保证作用。

法社的一个重要特点,是僧俗的紧密结合,而官僚士大夫在其中起着重要的纽带作用。

两宋时期,士大夫参禅活动盛行,佛教僧侣和官僚士大夫不仅以诗文相酬,表达共同意趣,而且通过结社活动表达一致的净土信仰。这种净土信仰又通过士大夫的作用而广泛传播于民间。苏轼曾与禅僧东林常总在庐山东林寺集道俗千余人建立禅社。他晚年受元照影响,致力于净土归向实践,曾“绘水陆法像,作赞十六篇”,建“眉山水陆会”(《佛祖统纪》卷四六)。其妻亡故后,设水陆道场供养,并作《阿弥陀佛赞》。又为其父母作《阿弥陀佛偈》。归依禅僧天衣义怀的官僚杨杰既“明悟禅宗”,又“阐扬弥陀教观,接诱方来”。他认为:“简而易行者,乃西方净土也。但能一心观念,总摄散心,使弥陀愿力,直超安养,更无他趣,决取成功矣。”(《乐邦文

类》卷三)又如陈瓘,"晚年刻意西归,为明智作《观堂净土院记》,发挥寂光净土之旨"(《佛祖统纪》卷一五) 再如王旦、文彦博等官僚士大夫也结社修行西方净土。据载,当省常刺血书写《华严经·净行品》,结净行社之时,"旦为之首,参政苏易简一百三十二人,一时士大夫皆称净业社弟子 比丘预者千众 人谓庐山莲社莫如此日之盛"(《佛法金汤编》卷一一)。文彦博兼译经润文使时,"在京与净严禅师结僧俗十万人念佛,为往生净土之愿"(《佛祖统纪》卷四五)。这些规模宏大的法社,正是通过官僚士大夫的中间环节,把佛教僧侣和世俗社会上层,以及普通民众,一起引向西方净土之路,卓有成效地促进了出世间与世间的联系以及佛教与儒、道的融合。

净土信仰不需要高度的宗教理论素养,而只在于把对佛教深奥教义的理解演化为人人都能完成的简易的宗教实践,从而冲破了士大夫阶层高度知识素养与普通民众缺乏文化教育之间的界限,把佛教进一步普及到民间 这一变化为明清时代"融和佛教"奠定了基础。在世俗生活和民间信仰中,存在着固有的祖宗祭祀、神仙方术、鬼神迷信等内容,宋代结社活动的展开,使佛教更有效地对道教和民间迷信加以吸收。宋初赞宁所指出的那种实为"道家之法"的佛教"守庚申会"(《僧史略》卷下)便是一例。宋代盛行的水陆道场之类的法会,实际是对佛教的净土往生、地狱天堂、转世轮回观念以及道教的神仙方术、乃至民间的迷信思想的结合运用,它们将超度亡灵和孝养父母、净土往生和现世利益合而为一,在社会上影响极其广泛,为民间所普遍接受,流传至今。释宗鉴曰:"所谓水陆者,取诸仙致食于流水,鬼致食于净地之义。"(《释门正统》卷四)无论思想还是行仪,都显示出相当混杂的状态。

僧俗结合的法社在推动净土归向的同时,还推进了对念佛、忏法和各类仪式的普遍重视。上述所举苏轼等人采用的水陆法会

(源于梁武帝),便属于一种综合性的盛大佛事仪式。早在天台宗成立初期,已表现出对佛教仪式的重视。随着天台宗与净土宗联系的加深,宋代便产生了以净土行忏、坛场供养、授菩萨戒、立发愿文、追善回向、志求往生以及念佛、礼拜、供佛、放生、随喜、忏罪等一系列仪式为特征的庞杂体系。这种片面注重宗教仪式的佛教信仰,在教理研究走向衰微、佛教面临种种危机的时候,以它深受社会各阶层欢迎的姿态,成为宋代佛教的重要成分。它不但为天台宗、净土宗所接受,而且也为禅宗等其他宗派逐渐采纳。宗教仪式的发达延缓了佛教的生命。

不同历史时期的佛教各自表现自己的性格和特点。南北朝时期学派纷争,隋唐时期宗派并立。隋唐宗派各具特色,即使各宗内部也是各派"宗眼"分明(参见文益《宗门十规论》)。宋代佛教则致力于模糊宗派分歧、消融诸派特色。禅宗、天台宗、净土宗等虽形式上仍各立门户(宗派意识上甚至表现出强烈的对立),但在实际内容上已无严格区分,它反映了各宗在思想方面的互相融合调和。净土宗此时已成为其他各宗共宗的派别,在宗晓《乐邦文类》和志磐《佛祖统纪》里,分别以省常、宗赜或延寿、省常为继少康之后的净土宗祖师,而其中省常属天台宗人,延寿、宗赜均为禅僧。

唐宋时期的佛教结社,在形式上大致可以分为三类。一是既受地方僧官控制,又与某一寺院紧密联系的法社;二是与某寺院或某高僧有密切联系、以某高僧为中而展开活动的法社;三是与寺院或高僧关系都不密切,仅为从事某项佛事活动而暂时形成的松散的法社。因此,这些结社的独立性如何,不可一概而论。总体上说,它们虽然属于寺院的外围性组织,但是对寺院的宗教生活和经济生活起着举足轻重的作用。在法社的参与下,寺院的造像、建塔、斋会、诵经、念佛等活动有了可靠的物质支持。宋代,随着佛教世间化的加深,法社也就更多地参与世俗的社会活动,如赈济贫

乏、修桥铺路、开通水利，乃至操办婚嫁丧事等。当然，也有个别僧俗人等利用法社，逃避赋税、参与词讼、乃至聚众械斗的事情发生。

第六节 译经和刻经事业

一、宋代的译经

从唐德宗(780—805年在位)起，佛教译经事业中断了将近二百年之久，直至宋初才得以恢复。

北宋太祖乾德三年(965)，沧州僧侣道圆自西域返回汴京，带回佛舍利及大量贝叶梵经。另有僧侣勤行、继业等也于宋初自印度回国，带回梵典若干。与此同时，印度僧侣法天、天息灾、施护等先后来到中国，也带入大量梵本经典。于是，宋太宗决定效法唐太宗支持玄奘译经之事，设立译经院，开创宋代的译经事业。译经院创建于太平兴国七年(982)。

译经院设于太平兴国寺的大殿西侧。译经院的布局：正中为译经堂，由译主主持；东序为润文堂，设有证文、书字、笔受、缀文等职；西序为证义堂，设有证文、参译、刊定、梵呗等职；译经堂对面为润文。译经的具体分工：译主宣读梵本；证义与译主评量经义；证文听译主朗读梵本，纠正错误；书字用汉文写出梵文之意；笔受同上，将梵文译为汉文；缀文将文字连成句义；参译参酌两种文字，将错误予以校正；刊定修削冗长文字，刊定句义；润文润色字句；梵呗修改音节不谐和之处(参见《佛祖统纪》卷四三)。由此可见，宋代译经院是对唐代玄奘译场的恢复和发展，组织十分完备。

为了保证译经质量，宋太宗还亲自诏令梵学僧法进、常谨、清

沼等担任笔受、缀文；另选义学沙门十人为证义；光禄卿杨悦、兵部员外郎张洎为润文；殿直刘素为都监。译经院落成之时，宋太宗诏命法天、天息灾、施护住于院内，并分别赐号“传教大师”、“明教大师”、“显教大师”。太宗还曾亲自撰写《新译三藏圣教序》，以示关怀和支持。

但是，译经院的完备制度并不能体现佛教事业的发展，更不能说明佛学水平的提高。太平兴国八年(983)，诏准天息灾等上奏：译场从事翻译者都是梵僧，一旦没有梵僧，译经就将中断；为使译经事业不致中断，希望能选两街童子五十人令学梵文。这一情况与玄奘译场比较，足可以看出当时佛教衰落的实际形势。宋太宗支持译经，真正意图在于粉饰朝廷，所谓“今公帑有羡财，国廪有余积，可以营佛事、创梵宫”(《镇州龙兴寺铸像修阁碑》，《金石萃编》卷一二五)。他不可能全面推进佛教的恢复和发展。

从译经院设立之日起，至宋仁宗景祐二年(1035)，在半个多世纪内，共译出经论五百六十四卷(见《佛祖统纪》卷四五)。此后因缺乏新经梵本，译事时断时续，约维持到徽宗政和初年(1111)为止。在宋代译家中，较为著名的有印度僧法天、天息灾、施护等，以及汉僧惟净、慧询、绍德等。

北宋时期，印度佛教已进入晚期，主要流行的是密教。五代时西游汉僧带回的梵本经典，以密教为主；当时通过尼泊尔、西藏进入汉地的梵僧，携带的也主要是密教经典。既然梵本以密典为主，译经内容也只能受此客观条件的制约。为此，宋代所出译经大多数是密教典籍(在天息灾、法天、施护等所译典籍总数二百五十二部、四百八十一卷里，大乘秘密部就有一百二十六部、二百四十卷，占了整整半数。参见吕澂《天息灾、法天、施护》，《中国佛教》第二册，页二三五)。而这些密教典籍所反映的思想，往往与儒家传统观念相悖，所以太宗、真宗等都曾诏令不准翻译，有些经典方才译

出便遭焚毁。从质量上说,宋代译经也无法同前代相比,特别是有关义理的论著(数量最少),常因笔受者理解不够深透,无奈间写成艰涩难懂的译文,甚至还有文段错落的现象。所以,尽管宋王朝为译经事业耗费了不少人力和物力,所译经典在中国佛教史上实际影响不大。

宋代所译经典大多属于小部。就种数而言,量并不算少,但实际卷数并不多。由于译经种数较多,宋代也曾参照以往经录,编纂过三次经录。一、大中祥符四至六年(1011—1013)间,由参知政事赵仁安、翰林学士杨亿等人编纂,真宗赐名《大中祥符法宝录》,凡二十二卷,著录自太宗太平兴国七年至真宗大中祥符四年(982—1011)三十年间所出的经典,计二百二十二部、四百一十三卷(另收中土撰述一十一部、一百六十卷)。二、天圣五年(1027),由释惟净等编成经录二帙,仁宗赐名《天圣释教录》,著录译经和东土撰述共六百零二帙、六千一百九十七卷,是当时全部入藏目录。三、景祐二年至四年(1035—1037)由译经使吕夷简、润文官宋绶奉诏仿《祥符录》体例再编,凡二十一卷,仁宗赐名《景祐新修法宝录》,著录从祥符四年至景祐三年(1011—1036)二十六年间译出经典二十一部、一百六十一卷(另收中土撰述一十六部、一百九十余卷)。

二、《大藏经》的雕刻

从南北朝起,至木版雕印术发明之前,佛教经典的流通,主要是以抄写本形式展开。五代、宋初时,木版雕刻事业兴起,便开始有了木刻本的佛经。敦煌发现的唐懿宗咸通九年(868)由王玠出资雕刻的卷轴本《金刚经》,是现存最早的木刻印书。

从晚唐起,蜀州(今四川成都)地区造纸和印刷术十分发达,成

为地方文化的一大中心。宋太祖开宝四年(971),命宦官高品、张从信二人往益州雕印第一部《大藏经》(据熙宁四年印本尾记,知其名为《大藏经》。故知自佛籍刊刻之始,即已有《大藏经》之名)。太平兴国八年(983),张从信将益州大藏经全部印板运京进上。宋太祖命于太平兴国寺译经院西侧创建印经院,开始印刷大藏经,并将译经院与印经院合称传法院。由于这第一部刻本大藏经是开宝年间完成的,所以被名为《开宝藏》。《开宝藏》先后雕刻了十二年,计有经板十三万块。全藏内容以智升《开元释教录》的入藏经目为底本,共四百八十帙,千字文编次自天字至英字,五千零四十八卷。卷轴式,每版二十三行,每行十四字。板首刻有经题、板数、帙号等,卷末有雕造年月、干支、题记。

《开宝藏》刻成后,经过几次校勘修订,增入了宋代新译及《贞元释教录》入藏的典籍,先后出现了三个不同的版本。一为咸平修订本,系宋太宗端拱二年(989)至真宗咸平年间(998—1003)的校订本;二为天禧修订本,系真宗天禧初年(1017)的校订本;三为熙宁修订本,系神宗熙宁四年(1071)的校订本。熙宁以后,还陆续有新译本增入,故至北宋末年,已积累到六百五十三帙、六千六百二十卷之多。

《开宝藏》刻印后,手写佛经逐渐减少,官、私刻印藏经之风渐起,促进了新兴印刷技术的发展。《开宝藏》也对周围各国的佛教产生过重要影响,日本、高丽、越南等国都曾派人来中国,取请《开宝藏》回国。可惜该藏损毁严重,现仅存数卷残本。

由《开宝藏》发端,宋代陆续又有多次《大藏经》的刊刻。

《崇宁藏》,又名《福州东禅寺藏》、《崇宁万寿大藏》。该藏由福州东禅等觉院住持冲真发起、劝募雕印而成。自神宗元丰三年(1080)至徽宗崇宁三年(1104),历二十五年刻成,计五百六十四函、一千四百三十部、五千八百卷。南宋乾道、淳熙间(1165—

1189)又补刻十六函，共得五百八十函、一千四百四十部、六千一百零八卷。此藏与《开宝藏》形式不同，采用摺子式，每版三十行，折为五个半页，每半页六行，行十七字。此后的《毗卢藏》、《圆觉藏》、《资福藏》、《碛砂藏》、《普宁藏》、《洪武南藏》、《永乐南藏》等多种版本，也都遵循此藏版式。

《毗卢藏》，又名《福州开元寺藏》。由开元寺僧侣本明、本悟、行崇等人发起，在当地信徒蔡俊臣等人的资助下，自徽宗政和二年(1115)至高宗绍兴二十一年(1151)，历时四十年刻成。全藏计五百九十五函、一千四百五十一部、六千一百三十二卷。

《圆觉藏》，即湖州思溪圆觉禅院刻版。约于北宋末开刻，南宋高宗绍兴二年(1132)基本刻成。由僧侣净梵、宗莹、怀深等人劝募，密州观察使致仕王永从捐助而成。全藏五百四十八函、一千四百三十五部、五千四百八十卷。

《资福藏》，即安吉州思溪法宝资福禅寺版。约于南宋淳熙二年(1175)刻成。全藏五百九十九函、一千四百五十九部、五千九百四十卷。一说《资福藏》乃《圆觉藏》的增补本，两者属同一版本。

《碛砂藏》，即平江府碛砂延圣院版大藏经。由宏道尼断臂募化，僧人法忠主持。自南宋绍定四年(1231)开刻，延续至咸淳八年(1272)，后因延圣院火灾和南宋垂亡，刻事中断。入元后，在松江府僧录管主八主持下继续雕刻，于至治二年(1322)完工，前后历时九十余年。全藏共五百九十一函、一千五百三十二部、六千三百六十二卷。此藏因兵燹而有部分毁损，毁损部分曾用其他散刻本补充，甚至还翻刻了《普宁藏》(元代本)数函。现存陕西开元寺和卧龙寺(1931 年发现)的全藏(略有残缺)，系于明代洪武二十三、四年(1390—1391)间印刷。1931—1935 年间，“上海影印碛砂版大藏经会”以方册本形式影印发行了五百部(缺失部分以资福本、普宁本、景定陆道源本、亦黑迷失本和永乐南藏本等补入)。

宋代的刻经，是中国佛教史上的重要事件。由于刻本印刷简便，从而使宋以后民间佛籍流通量大为增加，也有利于佛教更迅速向海外传播。作为刻版印刷的成就，宋刻本《大藏经》在中国古籍版本史上也有重要地位。在宋代刻印《大藏经》的基础上，历代陆续有新的刻本出现。如辽代的《契丹藏》，金代的《赵城藏》，元代的《普宁藏》、《弘法藏》、《元代官刻本大藏经》（1982 年发现于云南省图书馆），明代的《洪武南藏》、《永乐南藏》、《永乐北藏》、《武林藏》、《万历藏》、《嘉兴藏》，清代的《龙藏》。

第七节　宋代佛教史籍

一、《宋高僧传》

佛教流传到宋代，已度过了它的繁荣和鼎盛时期，并开始走向衰退，佛教学者普遍感到有必要作一回顾和总结。在宋代史学发达的背景下，佛教史书的编撰也进入一个繁荣时期。有关的佛教史籍很多，其中最重要的，当数《宋高僧传》和《佛祖统纪》。

《宋高僧传》，或作《大宋高僧传》，三十卷，由宋初释赞宁撰成于端拱元年（988）。宋太宗令僧录司编入大藏。至道二年（996），又经重治整理，补入一些新的材料（见后序），始成定本。

赞宁（919—1001），俗姓高，祖籍渤海，生于吴兴德清（今属浙江）。出家后，精通南山律，时人称之为“律虎”。吴越王钱俶署为两浙僧统。宋太平兴国三年（978），随钱俶到开封，宋太宗授予紫衣，赐“通慧大师”号。曾任左街讲经首座、史馆编修，并掌洛京宗教诸事。后升任汴京右街僧录，不久任左街僧录。受诏撰《大宋僧

史略》三卷、《大宋高僧传》三十卷、《三教圣贤事迹》一百卷，还撰有《内典录》、《外学集》等。

类似的佛教僧传体史书，在《宋高僧传》之前，著名的有《梁高僧传》和《唐高僧传》。《梁高僧传》或名《高僧传》，由南朝梁代释慧皎撰成，十四卷，分十科，记载了自东汉明帝永平十年(67)至梁武帝天监十八年(519)之间九朝、五百余高僧的事迹。《唐高僧传》或名《续高僧传》，由唐代释道宣撰成，三十卷，也分十科，记载了自梁初至唐麟德二年(665)之间高僧七百余人的事迹。据慧皎所说，因为当时僧众猥滥，徇俗者多，故不以"名僧"为名，而以"高僧"为名，带有超绝尘世之意。

赞宁的《宋高僧传》，与此前两《高僧传》衔接，以表彰高僧行迹、承续佛教事业为目的。他在该《传》的序文中说："慧皎刊修，用实行潜光之目；道宣缉缀，续高而不名之风。令六百载行道之人，弗坠于地者矣。爰自贞观命章之后，西明绝笔以还，此作蔑闻，斯文将缺。"这是他撰《宋高僧传》的主要原因。

《宋高僧传》载录自刘宋至宋初十个朝代、六百五十余高僧的事迹，其中正传五百三十人，附见一百二十五人。全书分十科，名目同《唐高僧传》，即为：译经科、义解科、习禅科、明律科、护法科、感通科、遗身科、读诵科、兴福科、杂科。陈垣先生认为："本书体制，一如《续传》，惟《续传》仅每科后附以论述，此书则每人传末，亦时有论述，或申明作者之旨焉，名之曰系，其有答问，则谓之通。系者法《张衡赋》，通则法《白虎通》，此与《续传》不同者也。"(《中国佛教史籍概论》卷二，中华书局1962年版)这说明，《宋高僧传》比《唐高僧传》更多地加入了作者自己的见解。

此外，该传的资料来源也十分广泛。赞宁在上太宗表文中说，他作该传，"循十科之旧例，辑万行之新名。或案诔铭，或征志记；或问辖轩之使者，或询耆旧之先民。研磨经论，略同雠校，与史书

悬合，勒成三帙。”表明他的写作态度是严肃认真的。古人著书，除类书外，多不注出典。但该书所本，则以碑文为主，故于每传结束，通常说“某某为立碑铭或塔铭”，此即指本传所据。在大量原始资料的基础上，取舍整理，然后成书，这是此书的主要优点。书中虽然间有神奇怪诞方面的记载，但总的来说是相当成功的。

《宋高僧传》最精彩的部分是习禅科，该科所载人物均为著名禅僧。因为唐末五代正是禅宗繁荣发达的时期，已经成为中国佛教的主要宗派。由于禅宗内部矛盾斗争激烈，一般禅宗史书往往避而不载，但该书对于禅宗的派系之争（如南北顿渐之争），并不为之隐讳，记载甚详，这对禅宗史的研究具有重要的资料价值。

《宋高僧传》的主要缺陷，正如陈垣先生所指出的：“慧皎著书，提倡高蹈，故特改名僧为高僧。道宣戒律精严，对沙门不拜王者一事，争之甚力，皆僧人之具有节概者，有专书名《沙门不应拜俗等事》。赞宁则本为吴越国僧统，入宋后，又赐紫衣，充僧录，素主张与国王大臣接近；本书又为奉诏而作，故不能与前书媲美。”（《中国佛教史籍概论》卷二）这说明，由于受历史条件和社会环境的制约，赞宁的思想与慧皎、道宣相比，已有了较大的变化，这种变化必然会反映到他的著作中。

二、《佛祖统纪》

《佛祖统纪》是纪传体佛教史著作，系南宋志磐于咸淳五年（1269）撰成。五十四卷，以记述天台宗历史为主。

早在北宋政和（1111—1118）年间，释元颖撰有《天台宗元录》一书，记述天台宗传授情况。至南宋庆元（1195—1200）年间，吴克己增广《宗元录》，撰成《释门正统》，但未及刊行即已去世。嘉定

(1208—1224)年间，释景迁在以上两书基础上编成《宗源录》。至嘉熙(1237—1240)初，释宗鉴将吴著《释门正统》加以扩充改编，分本纪、世家、诸志、列传、载记等五科，沿用原书名，详叙天台宗历史，刊刻流行于世。

宗鉴所撰《释门正统》八卷，是一部参照《史记》、《汉书》的体例而编成的现存最早纪传体佛教史书，也是现存最早的天台宗史书。宗鉴在《序》中说："此《正统》之作也，本纪，以严创制；世家，以显守成；志，详所行之法，以崇能行之侣；诸传，派别而川流；载记，岳立而山峙。"该书通过对唐宋佛教的宗派、传承、教说、人物、著述、事件、掌故，以及佛事活动、内外关系等所作详略不等的记载，保存了许多珍贵的史料。其主要特点，是以天台宗的师资源流和人物事迹为重点，兼及其他各宗人物和事件。《佛祖统纪》是在《宗源录》和《释门正统》的基础上编撰而成的。

志磐，号大石，天台宗僧。幼年曾从儒者袁机受学，在文学、史学以及文章方面都有一定基础。出家后，尝住四明(今浙江鄞县)福泉寺及东湖月波山，精研天台教观。他虽是山外派仁岳下的传人(第十世)，但观点则是山家派的。曾撰《宗门尊祖义》一文，尊山家为正宗；对山家倡导者知礼的所谓"辟异端"、"再清教海"的功绩，极表赞许。著作除本书外，另有《法界圣凡水陆胜会修斋仪轨》六卷。

《佛祖统纪》共五十四卷，分本纪、世家、列传、表、志五科。

"本纪"部分凡八卷(第一至第八卷)。初为"释迦牟尼佛本纪"，从天台宗角度阐述释迦生平；次为"西土二十四祖纪"，记述释迦大弟子迦叶等十三人及龙树、龙树十弟子的事迹；三为"东土九祖纪"，记载龙树、慧文、慧思、智顗、灌顶、智威、慧威、玄朗、湛然所谓"天台九祖"事迹；最后为"兴道下八祖纪"，记录自道邃(兴道)至知礼间天台八祖相承的历史。

"世家"部分凡二卷(第九至第一〇卷),"诸祖旁出世家",记载天台宗上述十七祖中除龙树、慧文、智威、知礼四人以外东土诸祖弟子们的事迹,凡十三世家,二〇五人。

"列传"部分凡十二卷(第一一至二二卷)。首为"诸师列传",记述自遵式、知礼以下共十世的天台宗人物,其中以尚贤、本如、梵臻三家的传承弟子为主;次为"诸师杂传",记述持有与山外派相似观点的知礼门下仁岳、从义和遵式门下道因三家,指斥他们"背宗破祖,别树门庭";三为"未详承嗣传",记述修习天台教学而不详师承的傅翕等四十三人。

"表"部分凡二卷(第二三至二四卷)。初为"历代传教表",以年代为序,记叙从梁武帝天监元年(502)起至北宋仁宗明道二年(1033)间天台诸师讲经、说法、著述、交往等的简要事迹,以明天台宗的传授和规模;后为"佛祖世系表",就以上本纪、世家、列传中诸师及其弟子,列表以明示传承关系。

"志"部分凡三十卷(第二五至五四卷)。首为"山家教典志",系慧思、智𫖮等六十一人的著述目录(既有山家派的,也有山外派的),同于史书之《艺文志》;二为"净土立教志",下分莲社七祖(慧远、善导、承远、法照、少康、延寿、省常)、莲社十八贤、莲社一百二十三人、不入社诸贤的传以及往生高僧、高尼、杂众、公卿、士庶、女伦、恶辈等的传;三为"诸宗立教志",记禅宗达摩等六人、华严宗法顺等九人、法相宗玄奘等二人、密宗金刚智等五人、律宗道宣等三人的事迹;四为"三世出兴志",叙述过去、现在、未来三世成、住、坏、空各劫的演变;五为"世界名体志",用图文描绘佛教所说的种种方界,如华藏世界、万亿须弥、大千三界、忉利天宫等,其中包括"震旦"、"西域"、"五印"等历史地图;六为"法门光显志",记录佛教各种仪式和制度的起源,如雕像、舍利塔、忏仪、僧斋、盂兰盆供、放生等;七为"法运通塞志",以编年法记述佛教产生、传播及其在中

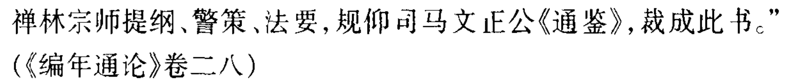
国盛行和衰落的历史,起自周昭王二十六年(前1023),终于南宋度宗咸淳元年(1265);八是"名文光教志",收录居士、高僧及作者自撰的有关天台宗的重要碑、记、颂、赞、序、书等共二十四篇;九是"历代会要志",按时代先后分类汇编佛教史实,如屡朝拜佛、试经度僧、士夫出家、凤翔佛骨、东土译经、三教谈论等计五十六则。

《佛祖统记》奉天台宗为正宗,虽编述偏重天台宗,但也兼涉其他各宗。由于采择史料面广,编选比较精审,因而具有较高的史料价值。本书征引内外典籍近二百种,其中有大藏经典七十二种,天台著作二十一种,释门诸书二十四种,儒家著述四十一种,道门诸书二十种;此外还有一些碑铭书论。由于志磐具有较高史学方面的修养,该书体例完备,章法有序,融合了纪传、编年、会要等各类体裁,故能纲举目张,文采斐然。其不足处:一是在目录和行文中往往不直书人名,而以山名、师号、寺名等替代,从而带来研究方面的麻烦;二是部分记述有前后不能相顾的失误;三是由于持山家派立场,故难免对山外派意气用事。

三、其他佛教史书

宋代其他佛教史书很多,较重要的有《隆兴佛教编年通论》、《历代编年释氏通鉴》等。

《隆兴佛教编年通论》,简称《编年通论》,二十九卷。南宋沙门祖琇撰,成书于隆兴二年(1164)。该书仿司马光《资治通鉴》的体例而成,是现存最早的编年体佛教史书。作者虽是禅僧,但在书中尽力贯彻禅、教、律等并重的原则。他说:"非教无以显禅之深,非禅无以臻教之妙。惟悟彻者兼资律仪高行,而后融通自在也。……故今博采累朝外护圣贤诸余,及弘教秉律韵人胜上,与夫



禅林宗师提纲、警策、法要，规仰司马文正公《通鉴》，裁成此书。”（《编年通论》卷二八）

该书所记内容，始自东汉明帝永平七年(64)，迄于五代后周显德四年(957)。每一朝代之首间有“叙”，用以介绍王朝兴废始末以及所译经卷；所载史事之末间附“论”，以表达作者的看法。该书博采此前传世的各类佛教文献和史书，如僧传、经录、文集、灯录、书翰、碑铭、诏令、正史、别史等，以年月为经，以史实为纬，对将近九百年间的佛教重要人物、历史事件、传播情况作了详尽的记载。其中对唐代佛教的繁荣发展状况，记载尤为详细；由于作者大量引用所见的碑铭石刻资料，使有关人物、事件的真实性和可靠性得到加强。

但是，《编年通论》忽略了对一些重要佛教人物的记载。如三论宗的吉藏、三阶教的信行、净土宗的善导、律宗的怀素、禅宗的本寂等，书中都无记载，这无疑是很大的失误（参考陈士强《佛典精解》，上海古籍出版社 1992 年版，第 215 页）。

《历代编年释氏通鉴》，简称《释氏通鉴》，十二卷。南宋沙门本觉撰，成书于咸淳六年（1270）。该书也是仿《资治通鉴》体例而成的编年体佛教史书。《释氏通鉴》所记内容，起自周昭王甲寅，终于后周恭帝庚申(960)。据书首《采摭经传录》所列，全书共采录佛书五十九种，其中属于翻译的佛经只有三种，其余均为汉地佛教撰述，且多系宋代各宗著作。此外，采录儒书四十四种，多系宋代笔记小说。采录道书也仅二种。

《释氏通论》的主要特点有三：一是按年代顺序，每年必录；即使无人事可记，也必列出甲子、帝年；二是凡引用史料，必注明出处；三是以注释形式考辨人物事实。其不足之处有二：一为部分史料的出处注释不够确切；二为大量记述神通感应事迹，降低了自身的史料价值（参考陈士强《佛典精解》，第 223 页）。

第八章　辽金元佛教

第一节　辽金佛教

一、辽代的佛教

兴起于辽河流域的契丹人，在耶律阿保机的率领下，于公元916年建立起统一的大契丹国。947年，契丹改国号为大辽，建都于今内蒙古巴林左旗南，称作"皇都"（后改名"上京"）。983年，恢复旧国号；1066年，再称大辽国。全盛时期所辖疆域，东起黑龙江口和日本海，西至阿尔泰山，北自克鲁伦河，南抵雁门关和河北霸县一带。1125年，辽被金所灭，前后历九帝二百一十年。契丹的佛教，是在契丹贵族逐鹿中原，与汉民族接触日益频繁之后传入的。

天复二年（902），阿保机率军破河北、河东九郡，徙汉民于潢河之南的龙化州（今内蒙古翁牛特旗西），在辽地建立起第一座寺庙——开教寺。契丹国建立后，加强了对汉文化的吸收和移植。918年，"诏建孔子庙、佛寺、道观"（《太祖本纪》，《辽史》卷一）。926

年,阿保机平渤海国(今黑龙江宁安县西)后,“乃制契丹文字三千余言”;并于所居大部落置寺,名天雄寺,安置由渤海国迁来的僧侣。936年,耶律德光取得燕云十六州,改幽州为燕京(今北京西南),走上封建化道路,佛教进一步受到重视。会同五年(942),“闻皇太后不豫,上驰入,侍汤药必亲尝。仍告太祖庙,幸菩萨堂,饭僧五万人”(《太宗纪》,《辽史》卷四)。说明佛教在上京已有相当大的发展。

圣宗耶律隆绪在位(983—1031)时,辽进入全盛时期。汉文化实际上已成为辽统治阶层的文化,隆绪本人“于释、道二教皆洞其旨”(《契丹国志》卷七)。统和二年(984),隆绪于其亡父忌日,诏诸道京镇遣官,行香饭僧。统和四年,诏上京开龙建佛事一月,饭僧万人。他还支持房山石经的续刻。据《辽史》记载,圣宗时期曾数次禁私度、滥度僧尼,乃至沙汰僧尼。这表明,当时辽境内佛教的急剧发展,已到了国家难于控制的程度。此后,兴宗耶律宗真(1031—1055在位)更受具足戒,“儒书备览,优通治要之精;释典咸穷,雅尚性宗之妙”(《辽文汇》卷七)。同时大量兴建寺塔,举行佛事供养,给僧侣极高的社会政治地位,“僧有正拜三公、三师兼政事令者,凡二十人,以至贵戚望族化之,多舍男女为僧尼”(《契丹国志》卷八)。到道宗耶律洪基在位(1055—1101)时,辽代佛教达于鼎盛。据载,洪基曾一岁饭僧三十六万,一日祝发三千。他还鼓励僧人搜集、注释佛典,自己也研习佛教教义,尤擅华严教旨。

辽代皇室贵族通常以巨额布施支持佛教的传播,并直接影响平民对佛教事业的物质资助。因此,辽代境内的寺院经济和社团组织,迥异于江南。据载,秦越大长公主舍燕京私宅建大昊天寺,施田百顷,施民户百家。兰陵郡夫人施中京(今内蒙古宁城西)静安寺土地三千顷,施民户五十家,另施牛马钱谷等若干。又如懿德皇后一次布施寺庙钱财十三万贯,这也不算稀罕。此外,寺院上层



人物往往发动当地信众组织所谓“千人邑社”，多方募集捐助。因佛事名目的不同，“邑社”的名称也不一样，见于记载的如舍利邑、经寺邑、弥陀邑、兜率邑、太子诞邑、供灯塔邑等。邑社的组织和活动，加速了佛教信仰在民间的传播。辽代的佛教，除了有与北宋一样的阿弥陀佛净土信仰以外，还流行着对炽盛光如来和药师如来的信仰。此外，传说观音菩萨还被尊为契丹族的保护神。在民间，人们喜欢用佛奴为小名，如“观音奴”、“文殊奴”等。

辽代的佛教宗派，以华严宗和密宗为重点。五台山是这两个宗派的研习重镇。代表著作有上京开龙寺鲜演的《华严经谈玄决择》六卷和五台山金河寺道殿的《显密圆通成佛心要集》二卷。《决择》一书，表达了对当时禅、教互相排斥现象的不满，而以澄观、宗密两家的思想为指针，提倡禅、教的融合。道殿的著作，则在鲜演思想的基础上，进一步提倡显教与密教的统一。《要集》中说：“原夫如来一代教诲，虽文言浩瀚，理趣渊冲，而显之与密统尽无遗。显谓诸乘经律论是也，密谓诸部陀罗尼是也。……九流共仰，七众同道；法无是非之言，人析修证之路。”他们的思想是宋代佛教内部融合思潮的反映，表现出宋代佛教与辽代佛教之间的密切关系。

在显密统一论的背景下，辽代佛教于《释摩诃衍论》的研习相当引人注目。中京报恩传教寺僧侣法悟为此论作《赞玄疏》等三种，燕京归日寺僧侣守臻著《通赞钞》等三种，志福撰《通玄疏》等三卷。《释摩诃衍论》题为龙树所著，筏提摩多所译，实际上是对《大乘起信论》思想的密咒化，或者说是力图把密教重建到《起信论》的哲学体系上，这与传统上以印度佛教的瑜伽或中观为理论指导的密教有所不同。

辽代密宗的另一代表人物是燕京圆福寺的觉苑，他曾师事印度的摩尼三藏，注释一行的《大日经义释》，成《大日经义释演秘钞》十卷，对一行的有关思想作了发挥。

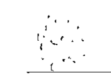
辽代佛教另一重要事件，是《契丹藏》的雕印成功。它始雕于兴宗（1031—1055），终于道宗（1055—1101），前后经三十余年，是继宋初《开宝藏》以后又一部完整的佛教大藏经。其内容，是在《开宝藏》天禧修订本的基础上，增收了《华严经随品赞》、《一切佛菩萨名集》、《随愿往生集》、《释摩诃衍论》、《大日经义释》、《大日经义释演密秘钞》、《释教最上乘秘密藏陀罗尼集》等当时流传于北方的特有经论译本。道宗以后，此藏的印本曾数度传入高丽。

二、金代的佛教

公元1115年，阿骨打率女真完颜部连续击败辽军，于会宁府（今黑龙江阿城县南之白城）建立大金国。1125年，金与宋联合灭辽；再过一年，金军攻占汴京，俘徽、钦二帝，灭亡北宋。金代全盛时，其疆域北自外兴安岭，南至淮河，西邻蒙古，东抵海岸。1235年，金代在蒙古和南宋的联合进攻下灭亡。前后经九代，历时一百二十年。

女真族因受渤海国和高丽国文化的影响，在开国之前已有佛教信仰的流传。在攻占辽、宋疆土以后，开始全面吸收汉文化，其中包括佛教。据载，阿骨打为厚葬开国元勋宗雄，于1122年特为建佛寺一所。此后，金太宗完颜晟进一步将佛教引入王室。他曾迎旃檀像于燕京悯忠寺，每年设法会饭僧，并常于内廷供奉佛像。他还曾为著名僧侣善祥、海慧等建造寺庙、佛塔。至熙宗完颜亶（1136—1149年在位）时，金代加快了汉化的速度，朝廷积极提倡尊孔读经。熙宗于上京建立孔庙，亲往拜祭，又封孔子后裔孔璠为衍圣公。与此同时，他还优礼名僧海慧、悟铢等。

1153年，海陵王完颜亮迁都燕京，志在灭宋。故他既轻视儒



学，也限制佛教。佛教曾一度遭受打击，宫殿、寺院等多被毁坏。

世宗完颜雍即位，金代进入全盛时期，重又执行尊孔崇儒、保护佛教的政策。从1162年到1184年，他先下诏在燕京建大庆寿寺，赐钱二万缗，沃田二十顷；后又诏令在东京辽阳府建清安禅寺，度僧五百；还下令于仰山建栖隐寺，赐田若干，度僧万人。世宗即位之初，曾因军费缺乏，出售度牒、紫衣、师号、寺额，这也在一定程度上刺激了佛教的发展。但相比之下，世宗更重视儒家的伦理，故对佛教很注意加强管理，严禁民间私建寺庙。

章宗完颜璟基本上继承了世宗的佛教政策。1193年，诏请高僧万松行秀到内廷说法，"帝亲迎礼，开悟感慨，奉锦绮大僧伽衣。内宫贵戚罗拜拱跪，各施珍爱，建普度会"（《行秀传》，《五灯严统》卷一四）。自1197年起，因财政困难，朝廷恢复出售度牒等措施，同时严禁私度僧尼，并决定对在籍僧尼三年一试；又规定，僧尼必须拜父母、行丧礼。

与辽代相比，金代的佛教政策受宋王朝的影响更深，思想上也更多地与宋地佛教接近，佛教主流也是禅宗。《大金国志》卷三十六说："浮图之教，虽贵戚望族，多舍男女为僧尼，惟禅多而律少。"当禅宗临济宗势力南移时，曹洞宗在北方站住脚跟，并获得发展。受章宗礼遇的万松行秀就是北方曹洞宗的重要禅师。

行秀（1166—1246），俗姓蔡，河内解（今河南洛阳之南）人。十五岁于邢州（今河北邢台）净土寺出家，后于各地行脚参访，得法于磁州（今河北磁县）大明寺雪岩慧满禅师，传曹洞禅法。金章宗明昌四年（1193），应诏赴内廷说法，受隆重礼遇。承安二年（1197），应诏住大都仰山栖隐寺，后迁报恩寺。晚年退居报恩寺从容庵。在从容庵，他应耶律楚材之请，著《从容录》六卷。据耶律楚材《从容录序》以及《五灯严统·行秀传》等记载，行秀之学"于孔老庄周百家之学，无不会通，恒业华严"，"儒释兼备，宗说精通，辩才无碍"。

他的佛教行事处处以儒家道德为标准，待师以孝，爱人以德，尊帝以礼。因他兼有三教学问，故常劝俗弟子耶律楚材以佛法治心，以儒治国。这些思想显然是宋代佛教所主张的三教融合论的翻版。行秀的《从容录》，是对宏智正觉《颂古百则》所作的解释。其中每则公案和颂古组成一个部分，每个部分包括示众、公案、颂古、夹注、评唱五项内容，完全模仿了《碧岩录》的形式。

万松行秀在北方宣传曹洞禅法取得成功，他的弟子众多，得法者有一百二十人。出家弟子中，著名的有林泉从伦、华严至温、雪庭福裕、千松明得等。其中福裕于元代时奉命总领佛教，在北方提倡曹洞禅。后来从其门下产生寿昌、云门两个禅系，使曹洞一宗继续得以传播。

行秀在家弟子中，著名的有李纯甫、耶律楚材等。

李纯甫（1185—1231），号屏山。少年即自负其才，以诸葛孔明、王景略自期，谓功名可以俯拾。因壮志为当路者所抑，遂于中年弃官而归心禅学。他常说，我祖老子，岂敢不学老庄？我生前为一僧，岂敢不学佛？每当酒酣之时，历论天下大事，或谈儒释异同，虽环攻而不能屈。他著《鸣道集说》，其中“援儒入释，推释附儒”，提倡三教合一，以助成其师说。又认为，儒释融合始自唐代李翱，至宋代王安石父子、苏轼兄弟而日趋成熟；理学家们对佛老也是“实与而文不与，阳挤而阴助”。这是说，三教调和融合是自然的，并且已成为历史事实，只是理学家所说过于肤浅，因而他要另外著书申述。他本人的主张是：“卷波澜于圣学之域，撤藩篱于大方之家”，“会三圣人理性蕴奥之妙要，终指归佛祖而已。”（耶律楚材《鸣道集说序》）他在《重修面壁庵记》中又说：“道冠儒履皆有大解脱门，翰墨文章亦为游戏三昧。”表明他有意识要将孔、老之说纳入禅学。

元好问曾对李纯甫的禅学以精辟概括，他的《李屏山挽章二

首》之二说："谈尘风流二十年，空门名理孔门禅。诸儒久已同'坚白'，博士真堪补《太玄》。孙况小疵良未害，庄周阴助恐当然。遗编自有名山在，第一诸孤莫浪传。"所谓"孔门禅"，其实质就是儒释融合。万松行秀由禅门而渗透孔门，以佛法拟儒学；李纯甫则由孔门而入禅门，以儒学证佛法，总的精神是一致的。

耶律楚材(1190—1244)，字晋卿，法名从源，号"湛然居士"。出身辽皇室。自小博览群书，精通经史。先致仕于金，入宋后成为元初著名政治家。由于他目睹和经历了连年战乱给百姓带来的巨大灾难，因而在燕京被蒙古军包围期间，他拜万松行秀为师，归依佛教，试图从禅学中寻求精神安慰。燕京陷落，他为成吉思汗所用。在跟随成吉思汗西征途中，他曾以"治天下匠"自居。然而他并未真正受到重视，虽曾高居相位，却权力有限，许多政治主张未能付诸实现，最后郁郁而终。

万松行秀叙耶律楚材参学经过，说："湛然居士年二十有七，受显诀于万松。其法忘死生，外身世，毁誉不能动，哀乐不能入。湛然大会其心，精究入神，尽弃宿学，冒寒暑、无昼夜者三年，尽得其道。"(《湛然居士文集》序)但他到底于禅学意境如何，各说不一。只有一点可以肯定的，作为行秀的弟子和李纯甫的同学，他的禅同样可以被视为"孔门禅"。

自耶律楚材被窝阔台任命为中书令，他便着手对"以儒治国，以佛治心"加以实践，以为"穷理尽性莫尚佛乘，济世安民无如孔教。用我则行宣尼之常道，舍我则乐释氏之真如"(《寄用之侍郎》)。由于他不像李纯甫那样弃官隐居，常往不返，而是始终不离政坛，周旋于帝王将相之间，俩人思想自然有所差异。

芳郭无名人在为《湛然居士文集》所写的"后序"中指出："观居士之所为，迹释而心儒，名释而实儒，言释而行儒，术释而治儒。"即认为耶律楚材思想的主要倾向是建功立业、振兴儒家。故又说他：

"谏革初制之苛猛，苏息民物之疮痍，丰功伟烈，衣被天下，非刘秉忠诸人所能望。振兴儒教，进用士人，以救偏任武夫及色目种人之弊，亦开姚、许之先声。意者其学术必有服习六艺，秕糠众流，立天地之心，以佐龛拯之业者。"耶律楚材"以儒治国，以佛治心"的实践，大约是当时战乱局面下的一番苦心运用。孟攀鳞的"序"也同样认为："今公之为言，非徒示虚文而已，实救世行道之具。所以柱石名教，纲纪彝伦，鼓舞士风，甄陶人物。岂惟立当代之典章，端可为将来之轨范。"

耶律楚材在蒙古贵族统治地区推行儒家政治统治，禅学逐渐成为一种社会交际的手段和诗词唱和的工具。正因为如此，行秀曾批评他是"近乎破二作三，屈佛道以徇儒情。"对此，他却辩解说，我这样做只是一种"行权"即方便而已，目的是逐渐使"庸儒"们接受、信仰禅学。但从究竟上说，行秀对他的弟子的外禅内儒还是给予了肯定，认为这对"正心修身、家肥国治"有显著成效，没有偏离《大学》之说。

耶律楚材思想的另一要点是三教合一。他在《题西庵归一堂》诗中写道："圣三真元本自同，随时应物立宗风。道儒表里明坟典，佛祖权宜透色空。曲士寡闻能异议，达人大观解相融。长沙赖有莲峰掌，一拨江河尽入东。"（《湛然居士文集》卷二）他自称此诗与李纯甫"卷波澜于圣学之域，撤藩篱于大方之家"数语见解相同。这种思想与万松行秀、李纯甫是一致的，只是立足点略有所不同。

金统治时期，又有一部重要刻本《大藏经》问世，这就是1933年在山西赵城县广胜寺发现的《赵城藏》，又名《金藏》。该藏大约开刻于熙宗皇统九年（1149），至世宗大定十三年（1173）完成，历时二十余年。全藏共收佛典一千五百七十部，六千九百余卷。该藏发起人是比丘尼崔法珍，传说她为募集资金，曾断臂乞化。金末元初，该藏版片因战乱兵火而损毁较多，故曾由耶律楚材发起并主持

补雕。又该藏以往未见著录，在被发现后，北京三时学会于三十年代精选其中特有的孤本佛籍四十六种、二百四十九卷影印，成《宋藏遗珍》三集，线装一百二十册，分十二函发行。

第二节　元代佛教

一、元代的佛教政策

原分布于额尔古纳河流域的蒙古人，在成吉思汗的率领下，统一大漠南北，于1206年建立蒙古汗国。1260年，忽必烈在开平（今内蒙古正蓝旗东）即帝位，1271年定都大都（今北京），国号大元。1276年，忽必烈攻陷临安（今浙江杭州）。1279年，消灭南宋，征服全国。元朝疆域东起海岸，西至新疆，南达海南，北领西伯利亚大部，东北起自鄂霍次克海，西南囊括云南、西藏。到1368年朱元璋攻克大都为止，元朝历十一帝，九十八年。

元朝虽以藏传佛教为国教，但对其他宗教如汉地佛教、儒教、道教，乃至外来的回教、基督教等，也不予排斥，而取宽容姿态。汉地佛教与藏传佛教有许多共同点，作为佛教，两者一般均为元朝历代帝室所崇尚。

元世祖忽必烈带头崇佛，他于“万机之暇，自持数珠，课诵、施食”。1261年，诏建大乾元寺、龙光华严寺。1285年，“发诸卫军六千八百人，给护国寺修道”（《元史》卷十三）。1285年，他亲自于西京普恩寺集全国僧侣四万人举行资戒会七日，并令帝师于各大寺庙做佛事十九会。1287年，命西藏僧侣在宫廷以及万寿山、五台山等地举行佛事三十三会。忽必烈曾对群臣说：“自有天下，寺院



田产，二税尽蠲免之，并令缁侣安心办道。”（《佛祖统记》卷四八）这在宋、辽都是没有的。

此后元朝诸帝对待佛教，大多依据世祖的范例办理。如成宗在位时（1295—1307），曾于多处建立佛寺，并对寺院广施财物。大德五年（1301），“赐昭应宫、兴教寺地各百顷，兴教寺仍赐钞万五千锭；上都乾元寺地九十顷，钞皆如兴教之数；万安寺地六百顷，钞万锭；南寺地百二十顷，钞如万安之数”（《成宗纪三》，《元史》卷二十）。这种大量营造寺院和大规模赐田赐钞的风气，有元一代几乎没有中断。其结果，“凡天下人迹所到，精蓝胜观，栋宇相望”（《续资治通鉴》卷一九七）。两宋以后逐渐趋于稳定、衰退的佛教，入元后又有了新的高涨。据至元二十八年（1291）宣政院统计，当时境内有寺四万二千余所，僧尼二十一万三千余人；加上伪滥之众，至元代中叶，僧尼总数约在百万左右。

由于元帝室对佛教的多方庇护，一些寺院大量兼并土地，甚至公然侵夺公田、民户。成宗时，常州僧录将官田二百八十顷归为己有；仁宗时，白云宗总摄沈明仁强夺民田二万顷。据大德三年（1299）统计，仅江南诸寺即拥有佃户五十余万。元代寺辽院除经营土地，也从事各种商业、手工业活动，各地当铺、酒肆、碾硙、货仓、旅店、邸店等多为寺院所有，比之宋代还要活跃。

二、元代的藏传佛教

在中国的西藏地区，很早就有佛教的流传。西藏佛教在发展过程中，逐渐形成自己的特点，并传播到其他地区，成为南传佛教中的藏传佛教系统。

佛教没有传入西藏之前，西藏民众信奉原始的本教，又名本波

(Bonpo)教。佛教最早进入西藏,是在公元五世纪左右拉脱脱聂赞时期。据传,当时有两名印度僧侣携带密教的经典、法器和真言(咒语)等进入西藏,但并未引起藏王的重视,也没有发生过任何作用。

公元七世纪中叶,吐蕃第三十二代赞普松赞干布(629—650在位)统一西藏高原各部,建立起吐蕃王朝,创立了文字。此时,本教已开始不适应社会的需要,佛教传入西藏具备了客观的条件。在松赞干布时期,佛教从印度和汉地两个方向传入藏地。其时尼泊尔赤尊公主和唐宗室女文成公主先后嫁与松赞干布。这两名公主都信奉佛教,她们入藏时,带去了佛教的经典、佛像以及其他法物。松赞干布在她们的影响下,皈依了佛教,后来在拉萨建立起大招寺和小招寺。由于王室信佛,佛教的偶像崇拜和神权观念在吐蕃获得初步流传。

佛教传入西藏后,曾遭到旧贵族和本教祭师的强烈抵制,多次受严重打击,甚至被完全赶出西藏,但最终还是取得了胜利。佛教在与本教的长期斗争中,也吸收、融合了本教的一些教义、神祇和宗教仪式。

松赞干布之后的两代吐蕃赞普因忙于内部平乱和对外征战,未暇顾及佛教,所以这一时期西藏佛教几乎没有发展。赤德祖赞(704—755在位)时,吐蕃再次与唐朝联姻,迎娶金城公主。金城公主入藏,又带去了汉地佛教的传统。当时西藏一度有建寺、迎僧、译经等兴佛活动,但信奉本教的权臣贵族以病灾为借口,发起驱僧事件,使佛教的发展受到挫折。

赤松德赞(755—797在位)年幼即位,大权旁落,崇本反佛的势力乘机发动大规模灭佛运动。他们发布禁佛命令,驱逐僧侣,毁坏寺庙,乃至把大昭寺改为屠宰场。赤松德赞成年后,先设计剪除了反佛势力,后又下令一切臣民信奉佛教,并派人前往尼泊尔迎请寂

护和莲华生两位大师。寂护是印度大乘中观学派的代表,他的佛学难以对付本教的挑战。莲华生则系印度密教大师,他以密法与本教巫师进行斗争,成效显著;他又吸取本教的巫术、祭祀等基本仪式,以本教的形式宣传佛教的内容。766年,赤松德赞在西藏建成一座正规佛教寺院——桑耶寺。该寺建成后,一批藏族青年正式剃度出家。至此,佛教在西藏已压倒本教。由莲华生所带入的密法修习也得以传播开来。

在赤松德赞之后,牟尼赞普和赤德松赞两人继续弘扬佛教。至赤祖德赞(815—838在位)时,王室兴佛活动达到高潮。当时,僧侣掌握着西藏地区内外军政大权,行政制度一概以佛教经律为准。这种状况再度引起崇本势力的强烈不满,同时也激起了平民的愤慨。838年,本教贵族发动政变,缢杀赤祖德赞,拥立朗达玛(838—842在位)为赞普。朗达玛在位期间,展开大规模灭佛运动,封闭佛寺,涂抹壁画,焚烧经典,迫害僧侣。这次灭佛,给佛教以毁灭性的打击,它标志着西藏佛教"前弘期"的结束。

十世纪后半期,佛教在西藏开始复兴,是为"后弘期"的开端。

公元978年,佛教重新传入西藏,这时正值藏族封建农奴制经济上升时期,新兴的封建主各自为政,割据一方。1042年,印度超岩寺首座阿底峡(982—1054)大师应邀进藏,弘扬佛法。他除了传徒授法,主要致力于调整西藏佛教内部关系,对西藏密教的发展影响极为深远。大约十三世纪后,上层僧侣逐步掌握西藏地方政权,而佛教则经过不断发展,最终形成具有地方性特色的藏传佛教。

后弘期西藏佛教先后出现过宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派、格鲁派等独立教派。

宁玛派是藏传佛教各派中历史最久远的一派。"宁玛",意为"古"或"旧"。因为该派僧侣多戴红帽,所以俗称"红教"或"红帽派"。该派的特点是重密(教)轻显(教),组织涣散,无正规的学经

制度，教派和传承也不统一。僧侣多从事生产，可以娶妻生子。

噶当派是后弘期各教派中较早出现的派别，由阿底峡弟子仲敦巴（1005—1064）建立。“噶”，意为“佛语”，“当”，意为“教授”；“噶当”，意为一切佛语（包括显、密二教的经、律、论三藏）都是对僧徒修行的指导。该派认为，显教和密教是相通的，互不排斥的。在修习程序上，则主张先修显教，再修密教。该派在藏传佛教中享有教法“纯净”的声誉。仲敦巴去世后，其三大弟子分别传法，形成教典派、教授派和教诫派三个分支。教典派注重佛教经典的学习，传授阿底峡的思想。教授派偏重于师长的指导，注意念咒、供佛和静修。教诫派侧重戒律和修行。

萨迦派因其主寺萨迦寺围墙上涂有红、白、兰三色线条，所以俗称“花教”。该派的创始人是贡却杰布（1034—1102），教主由贡却杰布家族世袭。自十二世纪中叶起到十四世纪中叶，在元朝政府的大力扶植下，该派在西藏地区占有统治地位。但在元朝势力衰落后，萨迦派因失去政治依靠，便只能偏安一隅，其地位渐为噶举派取代。

噶举派因注重密法的口授传承而得名（“噶举”，意为言传）。又因该派僧侣多穿白色僧服，所以俗称“白教”。该派有两个系统：一是玛巴尔（1012—1097）所传的达布噶举，二是琼波南交巴（1086—?）所传的香巴噶举。后来达布噶举迅速发展，分出四大支八小支，并曾直接或间接掌握西藏地方政权，对西藏政治影响很深。至明代崇祯十三年（1640），固始汗进藏，噶举派才失去政治势力。噶举派主张显、密教兼修，要求修习者把自己的思想专注于一境，不起分别，持之以久，进入禅定，然后再观察安于一境的“心”是在身外还是身内，若能明白此心无处可寻（空）之时，就算达到“空智解脱合一”的境界。该派最高的修法，是所谓“无上瑜伽密”的“双身修法”（即通过男女修法者交媾的形式去证悟“空性”的道理）。

格鲁派是在噶当派基础上建立的。“格鲁”，意为善规，表示该派的教义最为完善。因该派提倡戴黄帽，所以俗称“黄教”或“黄帽派”。这是藏传佛教中最后兴起的、也是最有实权的大教派。

格鲁派的创始人是宗喀巴(1357—1419)，本名罗桑扎巴，生于青海湟中。七岁出家，受沙弥戒，并从顿珠仁钦学习藏文和佛经，十年内在显教经论和密教仪轨等方面打下坚实基础。十七岁起入藏深造，在前后藏各地投师求法，广泛学习西藏佛教显密各派的教法，取得很高造诣，而且对因明、声明、医明等也颇有研究。二十七岁受比丘戒。

宗喀巴在西藏学习期间，逐步形成自己的宗教思想体系。他以印度大乘佛教中观学派为正宗，综合西藏各教派流行的显、密教法，在吸收噶当派教义的基础上，进行了“宗教改革”。当时藏传佛教各派戒律废弛，教风败坏，上层僧侣享有特权，他们飞扬跋扈，生活放荡，引起民众的强烈不满，逐渐失去宗教的号召力。所以，宗喀巴的改革，从整顿戒律入手。他要求僧侣严格遵守戒律，独身不娶，脱离生产；主张强化寺院的组织和管理制度，僧侣必须常住寺院。这些措施，得到封建领主和地方政权的支持。1409 年，宗喀巴在拉萨大昭寺召集了一个大规模的全西藏佛教徒祈愿法会。这是一次不分教派和地区的佛教大会。通过大会，奠定了他作为西藏佛教界领袖的地位。同年，宗喀巴在拉萨以东的达孜县兴建甘丹寺，标志着格鲁派的正式形成。除甘丹寺外，格鲁派后来又相继建立哲蚌寺、色拉寺、扎什伦布寺。随着势力的扩大，格鲁派逐渐由西藏向其他地区传播，并作为藏传佛教的正统教派，一直延续至今。

从成吉思汗时起，蒙古统治者就试图把藏传佛教作为联系西藏上层的重要纽带。西藏归顺蒙古后，忽必烈特别支持萨迦派势力的发展。在元朝建都燕京后，即以八思巴为国师、帝师，统领天

下释教，推动了藏传佛教在藏、蒙和北方部分汉民族地区的传播。在大一统的国家内，空前密切了藏蒙、藏汉等各族之间的思想文化交流，加强了西藏和中央政权的联系。

八思巴(1235—1280)自幼学佛，并精通佛法。1247年，他随伯父萨班·贡噶坚赞(萨迦派第四代祖师)至凉州，会见蒙古窝阔台汗第二子阔端皇太子(成吉思汗之孙)。这次会见，是藏传佛教上层与蒙古王室建立关系的开端。萨班死后，八思巴继承其位，成为萨迦派的教主(第五代祖师)，同时也就成为西藏地方势力与元朝建立联系的关键人物。1253年，忽必烈闻其名，召置左右，从受佛戒。八思巴曾为忽必烈夫妇等二十五人传授秘密戒法及四种灌顶。1260年，忽必烈尊他为"国师"，赐玉印。1264年，八思巴以国师身份领总制院事，管理全国佛教及藏族地区事务，成为全国佛教的最高僧官。1269年，八思巴将奉敕创制的蒙古新文字("八思巴文")献上，元政府借政治力量予以颁行全国，大力推广。次年升号为"帝师"，进封"大法宝王"，统领西藏十三万户。

从八思巴开端，终元之世，历朝都以"喇嘛"(藏传佛教僧侣)为帝师。新帝在即位之前，必先就帝师受戒。帝师也是元中央的重要官员，领中央机构总制院事。总制院后改宣政院，是中央管辖全国佛教和西藏地方行政事务的机构。因此，帝师不只是藏传佛教和西藏地方的领袖，而且也是全国佛教的首脑。此外，中央又在南宋旧都杭州设置江南释教总统所，任命"喇嘛"僧统理，直接管辖江南佛教，后并入宣政院。藏传佛教统治着全国佛教，享有特殊的权利和地位。凡藏传佛教举行法会，修建佛寺，雕刻藏经等，一切费用均由国库支出；朝廷还经常对藏传佛教的寺庙大量赐予田地财物，以为供养。

藏传佛教的僧侣也在元代享有各种政治、经济特权。宣政院曾规定："凡民殴西僧者，截其手；骂之者，断其舌。"(《释老传》，《元

史》卷二〇二)藏传佛教上层实际上成为元代的一个特殊阶层。他们中有些人飞扬跋扈、为非作歹、掠夺财物、残害民众,为害不可胜言。如帝师杨琏真伽,元世祖时为江南释教总统,他利用职权,劫掠财物、发掘陵墓、戕杀平民,干尽坏事,事发被查抄时,除金银珠玉外,有田二万三千亩、私庇不输公赋者二万三千户。将民五十余万变为佃户,另有藏匿未露者不计其数。元朝赏赐给上层"喇嘛"的金银财宝,多至无法估计,史书中有"国家财富,半入西蕃"的评语。元王朝最终陷入藏传佛教的腐败之中,其中内宫丑闻迭出,是其表现之一。

元统治者之所以大力扶植藏传佛教,最初的用意,是想把它作为沟通中央与西藏的关系,羁縻边远居民(包括畏兀儿等)的手段。《元史·释老传》曰:"元起朔方,固已崇尚释教,及得西域,世祖以地广而险远,民犷而好斗,思有以因其俗而柔其人,乃郡县土番之地,设官分职,而领之于帝师。"事实上,宗教信仰的成分甚少,主要是出于"因其俗而柔其人"的政治目的。另外,元王朝作为少数民族上层建立的政权,也有意使藏传佛教在控制汉民族思想意识中发挥作用。其结果,却加深了民族矛盾,也加速了元政权自身的灭亡。

三、元代的汉传佛教

元朝诸帝十分重视藏传佛教的传播,但出于政治目的,也不排斥汉地佛教。

在元朝汉地佛教各宗中,较发达的仍然是禅宗。其时,北方存在着万松行秀、雪庭福裕一系曹洞宗后裔和海云印简一系临济宗弟子们的禅法活动。虽说印简"能系祖传以正道统,佛法盖至此而

中兴”(赵孟頫《临济正宗之碑》),但临济宗在北方始终难以与曹洞宗匹敌。南方则有由圆悟克勤所传虎丘绍隆一系后裔云峰妙高、雪岩祖钦、高峰原妙、中峰明本、元叟行端等临济禅师的活动。总的说,曹洞盛于北方,临济盛于南方。

雪庭福裕(1203—1275)随行秀出家,先住燕京奉福寺,后住嵩山少林寺,门下弟子相承,绵延不绝,成为曹洞宗在北方的主力。他受蒙古定宗之诏,住和林兴国寺;又受宪宗之召,诣帐殿奏对称旨;更受元世祖“光宗正法”赐号。仁宗皇庆元年(1312),制赠福裕大司空、开府仪同三司,追赠晋国公。

海云印简(1202—1257)在元兵攻略时因服侍其师中观而未能逃脱,为元军所掳。中观示寂后,又参中和禅师,中和告他“参须实参,悟须实悟”。曾为忽必烈传戒说法,云:“信心难生,善根难发。今已发生,务须护持,专一不忘。不见三宝有过,恒念百姓不安。善抚绥,明赏罚。执政无私,任贤纳谏。”(《补续高僧传》卷一二)这是他借宣述佛法之名,规劝元统治者对百姓施行仁政。

刘秉忠(1216—1274)是印简的在俗弟子,他受忽必烈的重用,参与政事三十年之久。曾为元朝起草礼仪、官制等典章制度,“参帷幄之密谋,定社稷之大计”。他是与耶律楚材一类的人物。

南方临济宗属杨岐派法系。云峰妙高曾经北上,参加元世祖召集的禅、教、律三宗辩论,为禅宗的生存呐喊。雪岩祖钦得法于无准师范,他有《语录》二卷,主要宣传儒释一致。

高峰原妙(1219—1293)曾学天台教观,后改学禅法。先参断桥妙伦,后谒雪岩祖钦,从受法印。宋恭宗德祐二年(1276),“学徒避兵四去,师独掩关,危坐自若。”(洪乔祖《高峰原妙禅师行状》,见《高峰原妙禅师语录》下)南宋灭亡之年(1279),他入天目山隐遁,前后十五年,直至示寂。

中峰明本(1263—1323)于二十四岁时参高峰原妙,甚相得。



两年后，受具足戒，并得心印。其行履风范，大体与原妙相似。元丞相脱欢和翰林学士赵孟頫等都曾从他学禅。他的弟子天如惟则在前人基础上，进一步提倡禅净合一。

元叟行端（1255—1342）约与明本同时，在杭州径山大力提倡宗杲的看话禅。

受宋代佛教之风影响，元代时天台宗在杭州、天台一带仍继续传播。活动于杭州的湛堂性澄，于英宗至治二年（1321）应召入京，校阅大藏经。其弟子玉岗蒙润住杭州下天竺寺，著《天台四教仪集注》，成为天台宗的入门著作。性澄另一弟子绝宗善继住天台山，晚年专修净土。

元代华严宗仍主要传播于五台山。仲华文才为五台山佑国寺主持，其弟子有五台山晋宁寺的大林了性等，在当时有一定影响。

四、白莲教与白云宗

在传统佛教宗派外，元代江南地区还流行着白莲教和白云宗等教团。

白莲教是在宋代结社念佛、方土信仰广泛发展的情况下产生的。它在初创时期是佛教的一个世俗化教派，但后来则演化为民间秘密教团。

白莲教建立于南宋初年，创始人是江苏吴郡延祥院僧人茅子元。据《庐山莲宗宝鉴》记载，茅子元先学天台教义，习止观禅法，后慕东晋慧远莲社遗风，“劝人归依三宝，受持五戒”，“念阿弥陀佛五声，以证五戒”；制定晨朝礼忏仪，劝人信仰西方净土。他在江苏青浦县的淀山湖边，建立“莲宗忏堂”，修持净业，自称“白莲导师”，传授弟子。他提倡吃斋念佛，不杀生，不饮酒，男女僧俗共同修持。

因其主张断肉食菜，故又名“白莲菜”。《释门正统》卷四也说：“所谓白莲者，绍兴初，吴郡延祥院沙门茅子元，曾学于北禅梵法主会下，依仿天台，出《圆融四土图》、《晨朝礼忏文》，偈歌四句，佛念五声，劝诸男女，同修净业，称白莲导师；其徒号白莲菜人。”

白莲教的教义以为，净秽迷悟只是一心所作；根据心的染净程度，众生所生净土才有高下的差别。因此，它要求把修心与修净土结合起来。该教创立不久，便在民众中迅速得到传播。南宋绍兴初年(1131)，当局以“食菜事魔”的罪名将茅子元流配江州(今江西九江)；三年(1133)，子元被赦，宋高宗召见，并赐“劝修净业莲宗导师慈照宗主”的称号。子元死后，小茅阇黎等人继续倡导，使白莲教盛行于南方。

进入元代后，白莲教与民间信仰逐渐融合，群众基础日益广泛，使政府屡屡感到不安。武宗至大元年(1308)，诏令“禁止白莲社，毁其祠宇，以其人还隶名籍。”(《武宗纪》，《元史》卷二二)由于庐山东林寺普度撰《莲宗宝鉴》，解释子元白莲教正义，加上白莲教其他上层人物的积极活动，它的合法地位才一度得以恢复。但白莲宗的下层则已转入秘密发展，教义也有所变化，成了鼓动和组织农民反抗统治者的手段，并终于导致元末农民的大起义。

白云宗原属华严宗的一支，又名“白云菜”或“十地菜”，是由北宋末年杭州白云庵沙门孔清觉(1043—1121)所创。该教团以提倡菜食为主，吸引在家信众。《释门正统》卷四云：

> 所谓白云者，大观间，西京宝应寺僧孔清觉，称鲁圣之裔，来居杭之白云庵，涉猎释典，立四果十地，以分大小两乘，造论数篇，传于流俗。从者尊之曰“白云和尚”，名其徒曰“白云菜”，亦曰“十地菜”。然论四果，则昧于开权显实；论十地，则不知通别圆异。虽欲对破禅宗，奈教观无归，反成魔说。觉海愚，力排其谬于有司，坐流恩州。其徒甚广，几与白莲相混，特

以妻子有无为异耳。亦颇持诵，晨香夕火，供养法宝，躬耕自活，似沮溺荷蓧之风，实不可与事魔妖党同论。

清觉以为，只有《华严经》教义才是“顿教”，属“菩萨十地”中的第十地，因而是引导众生成佛的“佛乘”，需要特别加以弘扬 他依据华严宗圆融无碍之说，着力提倡儒释道三教一致，认为儒教明乎仁义礼智信，忠孝君父；佛教慈悲救苦，化诱群迷；道教则寂默恬淡，无贪无爱。虽然三教各有特点，其义则一。白莲宗僧人可娶妻生子，白云宗则不许娶妻，但强调信徒要耕稼自立。在戒荤戒酒戒杀等方面，两宗大体相同。

在浙江西部农村中，白云宗拥有很多信徒，但据说其中往往有以修忏念佛为名，男女混杂秽乱的情况，故被政府视作“邪教”。北宋政和六年（1116），清觉被发配广南恩州（今广东恩平），四年后获释。南宋嘉泰二年（1202），有司上奏：道民“吃菜事魔，所谓奸民者也。自植党与，十百为群，挟持妖教，聋瞽愚俗。或以修路建桥为名，或效诵经焚香为会，夜聚晓散，男女无别，所至各有渠魁相统……假名兴造，自丰囊橐，创置私庵，以为逋逃渊薮”（《佛祖统纪》卷五四），请禁止流行。宁宗准奏。

到了元代，白云宗一度有较大发展，杭州南山普宁寺成为该宗的中心。该寺住持道安组织雕刻了又一部大藏经，名《普宁藏》，该藏除复刻宋代思溪《圆觉藏》外，还加入了白云宗的有关撰述和元代新译经典。但至元仁宗延祐七年（1320），白云宗再次遭到严禁。

第九章　明清佛教

第一节　明代佛教

一、明初佛教政策

明清是中国佛教的衰微时期。在理学的制约下，佛学研究进一步衰退；佛教思想为满足一般信徒的现世利益和个人愿望，与儒、道思想乃至民间信仰、神话传说等更加紧密结合。与此同时，与净土信仰有关的各种佛教实践，如念佛法会、放生法会、盂兰盆会等十分盛行，人们对观音菩萨、地藏的信仰普遍加强，表现"香火道场"特色的"四大名山"逐渐形成并走向繁荣。

明王朝建立之初，便推崇理学，强化专制政治思想统治。朱元璋说："天下甫定，朕愿与诸儒讲明治道。"（《太祖纪》，《明史》卷二）故朝廷对佛教采取既充分利用又严格控制的政策。

朱元璋十七岁时于濠州（今安徽凤阳）皇觉寺出家，二十五岁投白莲教徒郭子兴部下，加入打着佛教旗号的农民起义行列。他也目睹了元代崇尚藏传佛教所带来的诸多流弊，以至成为腐败亡

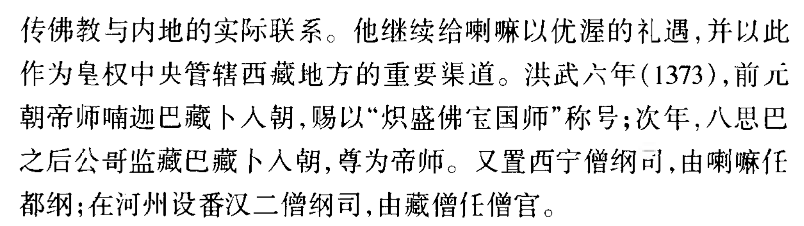


国的因素之一。因此他对佛教内幕及其与社会政治的关系深有所知。即位后,便着手对佛教加以整顿和控制。

洪武元年(1368),朱元璋在金陵天界寺设善世院,命慧昙(1304—1371)主持,管理全国佛教。其下又置统领、副统领,赞教、纪化等员,以实现对佛教教团全面有效的控制。洪武十五年(1382),命将天下寺院分为禅、讲、教三类,要求所有僧众分别专业。禅,指禅宗;讲,指华严、天台、法相诸宗;教,取代以前的律寺,从事瑜伽显密法事仪式,举办为死者追善供养、为生者祈祷求福等活动。教寺的建立,反映了社会各阶层对佛教法事的强烈兴趣,也是佛教深入民间,日益演化为民俗的一种表现。为了便于管理,对各类僧侣的服色也作出规定,不准混淆。同年,又诏令禁止寺田买卖,在经济上加强对寺院的管制。

朱元璋对佛教强化管理的根本目的,在于切断它与民众的组织联系,防止惑众滋事,以至成为造反起义的手段。洪武二十四年(1391),他发布"申明佛教榜册",声称:"今天下之僧,多与俗混淆,尤不如俗者甚多,是等其教而败其行,理当清其事而成其宗。令一出,禅者禅,讲者讲,瑜伽者瑜伽,各承宗派,集众为寺。有妻室愿还俗者听,愿弃离者听。"(《释氏稽古略续集》卷二)二十七年,又发布新的"榜册",进一步规定:不许僧人以化缘为由,强索捐助,奔走市村;不许僧人交结官府,也禁止俗人无故进入寺院。他要求僧侣依据条例,"或居山泽,或守常住,或游诸方,不干于民,不妄入市村,官民欲求僧以听经,岂不难哉!""如此,则善者慕之,诣所在焚香礼请,岂不高明者也!"(同上)换言之,僧侣只能从事与佛教信仰有关的活动,其它俗务,特别是聚敛财富,干预政事,是绝对不允许的。他特别提倡沙门讲习《心经》、《金刚经》、《楞伽经》,引导佛教徒在思想上走向统一。

明太祖虽然废除了藏传佛教在内地的特权,但并没有中止藏

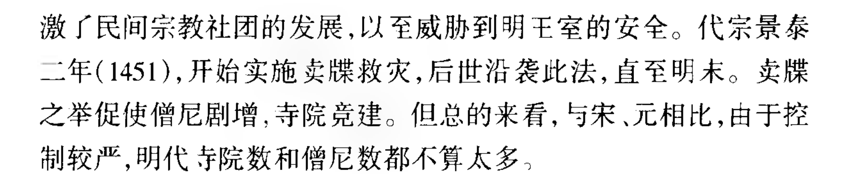

传佛教与内地的实际联系。他继续给喇嘛以优渥的礼遇,并以此作为皇权中央管辖西藏地方的重要渠道。洪武六年(1373),前元朝帝师喃迦巴藏卜入朝,赐以“炽盛佛宝国师”称号;次年,八思巴之后公哥监藏巴藏卜入朝,尊为帝师。又置西宁僧纲司,由喇嘛任都纲;在河州设番汉二僧纲司,由藏僧任僧官。

明成祖朱棣以僧人道衍为谋主,发动“靖难之变”,经四年战争,夺取帝位。为此,明成祖即位后,对佛教有所偏护。永乐十八年(1420),他特为《法华经》作序,颂扬佛教功绩;又亲撰《神僧传》,树立僧人形象。他对藏传佛教尤为重视,即位之初(1403),即遣使迎哈立麻至京,赐以“大宝法王”称号。又遣使入藏邀请宗喀巴,宗喀巴派弟子释迦智来京,成祖赐以“大慈法王”称号,命为国师。永乐年间(1403—1424)受封的藏传佛教僧侣,有五王、二法王、二西天佛子、九大灌顶国师、十八灌顶国师。

当然,明成祖对内地民众的统治依然以儒家思想为指导,他明确宣布:“朕用儒道治天下”;“朕所用治天下者,《五经》耳。”又说:“世人于佛老竭力崇奉,而于奉先之礼简略者,盖溺于祸福之说而昧其本也。”在他看来这是不允许的。

明王朝的佛教政策,由前两代君主奠基,此后基本没有大的变化;但由于受政治经济的多种因素影响,也时有摇摆不定。如在明世宗朱厚熜时期,因崇奉道教而对佛教采取严厉的压制态度。他曾毁佛像、佛牙、佛具一万三千余件,刮正德所铸佛镀金一千三百两;与此同时,道士出入于宫中,日夜行道教斋醮仪式。但自万历(1573—1620)起,佛教似又有“复兴”气象。

明初废除僧侣免丁钱,度牒免费发给,但对剃度则严加限制。曾有规定,凡三年发度牒一次;男子非四十以上,女子非五十以上,不准出家。出家者还必须经过考试。各州县寺院和僧尼数目也都有限额。但这些措施实行的结果,不仅私度者依然存在,而且还刺



激了民间宗教社团的发展，以至威胁到明王室的安全。代宗景泰二年(1451)，开始实施卖牒救灾，后世沿袭此法，直至明末。卖牒之举促使僧尼剧增，寺院竞建。但总的来看，与宋、元相比，由于控制较严，明代寺院数和僧尼数都不算太多。

二、宋濂的佛教思想

宋濂(1310—1381)，字景濂，号潜溪，又号无相居士。浦江(今属浙江)人。他博通经史，明代礼乐制度多出其手；以儒家经典作为治国平天下的工具，深得明太祖欢心。同时，对于百家之说，他也都能得其旨要；至于佛、老之学，研究尤精，并常与太祖论究佛经奥义。

宋濂自称“尽阅三藏，灼见佛言不虚，誓以文辞为佛事”(《四明佛陇禅寺兴修记》，《銮坡前集》卷一〇)。朱元璋在蒋山兴国寺举办法会时，他曾作《法会记》；在他与朱元璋研讨《楞伽经》后，又写下《新刻楞伽经序》。辞归之后，终日闭户，披阅佛经，修习禅观。他平生所撰写的大量佛教论著以及经序，后来被袾宏辑为《护法录》。他还撰有数十篇沙门塔铭，被人们誉为当时的佛教史。他的佛教思想在当时有一定代表性。

宋濂的佛教思想，重点在于对心性之学的阐述。他认为，自佛教东渐，规模日益扩大，人们“解佛之言，行佛之行”，归根到底是要“究夫妙湛圆明之性而已”(《四明佛陇禅寺兴修记》)。因为，“一性之中，无一物不该，无一事不统；其大无外，其小无内，诚不可离而为二”(《送天渊禅师睿公还四明序》，《銮坡前集》卷八)。心性是宇宙万物的本原，这是沿袭了禅宗的基本观点。

但是，为适应时代佛学思潮，宋濂同样提倡禅教一致说和禅净

兼修论。他说:"禅则直究心源,以文句为支离;教则循序进修,以观空为虚妄。互相訾謷,去道逾远。……轨辙虽若稍殊,究其归极,则一而已,奈何后世歧而二之?"(《金华安化院记》,《芝园前集》卷七)禅的顿悟只是对上上根性者而言;对于一般根性者,必须以文字语言给予谆谆教诲。在禅净关系上,他重视禅僧兼修净土。他称赞慧照禅师说:"至大也,师智度冲深,机神坦迈。昼则凝坐,夜则兼修净业。真积力久,至于三际不住,觉观湛然,非言辞之可拟议"。(《阿育王山广利禅寺大千禅师照公石坟碑文》,《翰苑续集》卷六)正是禅净兼修,使慧照声誉雀起,并为士大夫所依归,"多倾心为外护"。

宋濂在提倡佛教内部调和论的同时,还特别强调儒释的相资并用说。他认为:"宗儒典则探义理之精奥,慕真乘则荡名相之粗迹。二者得兼,则空有相资,真俗并用,庶几周流而无滞者也。"(《送璞原师还越中序》,《銮坡后集》卷八)因儒、释各有所偏,故若能相资并用,使之"一贯",则可任运自在。他曾反复以自身为例,劝导世人儒释兼通。

儒释为何能相资一贯? 宋濂认为,主要原因在于心性学说的相似和孝道理论的一致。他说:"为东鲁之学者则曰:我存心养性也;为西竺之学者则曰:我明心见性也。究其实,虽若稍殊,世间之理其有出于一心之外者哉?"(《夹注辅教编序》,《翰苑续集》卷九)儒家的"存心养性"与佛教的"明心见性",虽有形式上的差异,但本质上都是圣人之学,源于一心。"其心同其理同也",推及具体修心养性功夫,两者也就一致同归了。

宋濂在《金华清隐禅林记》中又指出,佛教的孝道与儒家的孝道没有分歧,它们共同反映了基本的社会伦理准则。他说:"予闻《佛说毗奈耶律》云:父母于子,有大劳苦,护持长养,资以乳哺。假使一肩持父,一肩持母,亦未足报父母恩。由是观之,大雄氏言孝,

盖与吾儒不异。"(《芝园前集》卷四)在他看来,佛教同样以孝道来"化度众生";在某种意义上说,士大夫学佛,也应包括学习佛教的孝道。

宋濂论儒释相资一致,最终要贯彻"化民成俗"、"使人趋于善道"的既定政治目的,满足"王化"的需要。他一再指出:"西方圣人以一大事因缘出现于世,无非觉悟群迷,出离苦轮;中国圣人受天眷命,为亿兆生民主,无非化民成俗,而跻于仁寿之域。前圣后圣,其揆一也。"(《金刚般若经新解序》,《芝园前集》卷七)"天生东鲁、西竺二圣人,化导蒸民。虽设教不同,其使人趋于善道,则一而已"(《夹注辅教编序》)。

宋濂认为,上述思想与朱元璋的治国方针是一致的,或者说正是为配合朱元璋的思想统治而设计的。他说:"钦惟皇上,以生知之圣,一观辄悟;诏天下诸浮屠,是习是讲。将使真乘之教,与王化并行;治心缮性,远恶而趋善。"(《新刻楞伽经序》,《芝园前集》卷五)"皇上自临御以来,宵衣旰食,励精图治;礼乐刑政,粲然备举。所以裁成天地之道,辅相天地之宜,以左右民者,既无所不用其极;今又彰明内典,以资化导,唯恐一夫不获其所"(《金刚般若经新解序》,《芝园前集》卷七)。

事实确是如此,朱元璋在对佛教加强控制和整顿的同时,从维护王朝利益的角度,不仅承认三教可并行不悖,而且认为佛教能劝人为善,具有暗理王纲的功效。他的《三教论》写道:

> 三者之道,幽而灵,张而固,世人无不益其事而行于世者,此天道也。……于斯三教,除仲尼之道祖尧舜,率三王,删诗制典,万世永赖;其佛仙之幽灵,暗助王纲,益世无穷,惟常是吉。尝闻天下无二道,圣人无两心,三教之立,虽持身荣俭之不同,其所济给之理一。然于斯世之愚人,于斯三教,有不可缺者。(《明太祖集》卷一〇)

朱元璋认为，佛道之教能"暗理王纲，于国有补无亏"（《释道论》，《明太祖集》卷一〇），如果注意引导，它们就会对社会产生良好效果。他甚至援佛入儒，以儒释佛，说佛教也讲"三纲五常"（《心经序》，《明太祖集》卷一五）这实际上是要将三纲五常引入佛教，把理学的伦理原则贯彻到社会生活的一切领域。

朱元璋的佛教理论虽然比较贫乏，但它的主题十分清楚，那就是，佛教思想必须有助于现实政治，佛教徒应该为封建王朝效力。因此，他确认佛教"实而不虚"，强调佛教在社会生活中的去恶扬善作用。他一方面对"造愆而犯宪"、不持戒律的僧侣坚决"论如律"（《僧犯宪说》，《明太祖集》卷一五）；另一方面则对高僧大德表示尊重，鼓励他们还俗为官，"由此而扬名，欲出为我用"（《拔儒僧文》，《明太祖集》卷一五）。

宋濂的佛教思想，基本上是对朱元璋佛教政策的阐述和发挥，使佛教有效地为明王朝服务，从中也体现出他们之间默契的君臣关系。宋以后，随着中央专制主义集权统治的不断强化，佛教更多地依赖于王权政治，佛教思想更多地适应理学精神。宋濂的有关思想，奠定了有明一代佛教思想的基本格局，在佛教思想史上有一定地位。

三、道衍的佛教思想

道衍（1335—1418），俗姓姚，名天禧，长洲（今江苏苏州）人。他幼而聪慧，喜进取，不愿随父习医，而以同里道士席应真为师，尽得其传。一日入城，见僧官招摇过市，心生羡慕，乃入妙智庵出家。

洪武（1368—1398）中，朱元璋为诸王子选高僧为辅侍，经僧录司左善世宗泐推荐，道衍与燕王朱棣相见，"语甚合，请以从"（《姚

广孝传》,《明史》卷一四五),遂随从至北京,成为燕王的心腹谋士。建文元年(1399),朱棣在道衍策划下,发动"靖难之役"。推翻惠帝后,他自承大统,是为明成祖。"成祖即帝位,授道衍僧录司左善世。帝在藩邸所接皆武人,独道衍定策起兵。及帝转战山东、河北,在军三年,或旋或否,战守机事皆决于道衍。道衍未尝临战阵,然帝用兵有天下,道衍力为多,论功以为第一"(《明史》本传)。永乐二年四月,拜资善大夫、太子少师。复其姓,赐名广孝。命蓄发,不肯。赐第及两宫人,皆不受。常居僧寺,冠带而朝,退仍缁衣。可见道衍与明成祖关系非同一般,其一生行事褒贬不一,十分引人注目。

道衍是中国佛教史上并不多见的人物,他是元末明初特定社会政治生活的产物。元末的佛教寺院,可说是藏龙卧虎之地。朱元璋就是一个显著事例。社会的动荡不安,使自小喜于进取的道衍萌生功名利禄之心。据载,道衍出家的动机,即因"见僧官驺从之盛",故试图通过学佛而扬名天下,"以显父母"。但年至四十开外而事业无成,乃云游胜迹以舒胸臆。他曾游中州嵩山寺,遇相者袁珙,袁相他是"性必嗜杀"的"异僧",属"刘秉忠之流"的人物。归途中,他登京口北固山,即景赋诗怀古,抒发政治抱负,云:"萧梁事业今何在,北固青青眼倦看。"(《姚广孝传》,查继佐《罪惟录》卷一六)至于明代初年,功臣多被打击,士子无所作为,失去政治信心,故反见僧侣积极参与政治。

道衍的一生,是极其矛盾的一生。他既出家为僧,却又念念于功名;既助朱棣成就帝业,却又常居僧寺。他欲以自己的行动表明,佛法与现实可以统一,佛学与儒学应当会通。在他晚年所著的《道余录》中,即以这种儒释的一致说为中心,展开对程朱排佛言论的反驳。

道衍提出,大乘佛学的立足点既是世间与出世间的相通,那么

学佛也就不应消极出世，而应积极参与世事。在他看来，消极出世只是二乘、外道之说，大乘佛教从世间与出世间的一致上立论，排除了这种消极性，已经积极面对现实人生。这种理论，虽说有一定的佛学依据，但在道衍那里，则成为积极参与政治活动的借口。

在世间、出世间一致说的基础上，道衍着重论证了释氏之说与儒家之学的同一性，驳斥了程朱有关佛教“自私”、“独善”等的批评。他说，佛教的“妙真如性”与二程的“道即是性”在性本体论上并不矛盾；又说，佛教与儒家都谈性命道德，都是圣人之学，“并行而不悖”。佛教宗旨在“化人为善”，出家是为了众生利益，决非自私独善行为。他说：“佛愿一切众生皆成佛道，圣人言人皆可以为尧舜。当知世间、出世间圣人之心未尝不同也。”(《道余录》)道衍由此立论，证明他一生的言行既符合佛教教义，又不悖于儒家学说。

理学的核心，旨在强调封建伦理规范，提倡三纲五常、君臣父子。为此，程朱一再批评佛教“绝伦类”、放弃“忠孝仁义”。道衍则辩驳道：“夫佛之学，有出家在家之分焉。出家者为比丘，割爱辞亲，剃发染衣，从佛学道。在家者为居士，君臣父子，夫妇兄弟，此等事何尝无之？”他接着说：“佛法来中国已二千余年，山河社稷，国土人民，君臣父子，相生相养之事，何曾断绝！”(《道余录》)这就是说，佛教未曾、也不会妨碍儒家的伦理原则。他以大慧宗杲为例说，宗杲虽身在丛林，但不忘世事，他同情抗金事业，与主战派人士心心相印，实践忠孝之道，以至受秦桧之流迫害，“当时士林中称其忠孝两全”。因此，佛教不仅无碍于理学，而且还能促进理学的推行。

宋以后的佛教界，学问研究衰歇，人才十分匮乏，像道衍这样儒、释、道三教兼通，且对理学有切实认识的僧侣，已属凤毛麟角。朱棣曾赞誉道衍的佛学，说他“潜心内典，得其阃奥；发挥激昂，广



博敷畅;波澜老成,大振宗风"(《畿辅通志》卷一六七)。实际上,道衍在儒、道方面的修养并不在佛学之下,他曾对程朱语录"逐条据理,一一剖析"。但道衍并不真正批判理学,只是指出佛学无意于背离理学;也"非佞于佛",只是认为理学不必以佛教为抨击对象。

道衍的思想和行为,对明清以及近代佛教僧侣有一定影响。虽然此后再也没有重演"靖难之役"的历史,但是积极参与政治、有志于建功立业的性格在某些僧侣(尤其是禅僧)身上不同程度地得到表现。同时,由于道衍助成帝业的行为,使明清统治集团更加注意对僧团的控制,使佛教完全丧失了自主性。清初雍正帝兼人王、法王于一身,并直接干预佛教思想和事务之争,多少是因为接受了道衍参政活动的历史教训。

四、传灯的性善恶论

继四明知礼"中兴"天台之后,天台宗略分为三家。一者神照本如(住台州东掖山白莲寺),二者广智尚贤(住四明延庆寺),三者南屏梵臻(住杭州南屏兴教寺)。三家"教宗天台,行归净土"。其中以梵臻一系最为繁盛,元代湛堂性澄、玉岗蒙润、浮休允若、大用必才,明代百松真觉、无尽传灯等人,均为该系后裔。

百松真觉(1537—1589),俗姓王,苏州昆山(今属江苏)人。出家后从苏州竹堂寺虚白禅师受具足戒,后至吴兴(今属江苏)依月亭法师修习天台止观。嘉靖四十三年(1564),入天台山,住高明寺二十六年,弘扬台净合一法门。著有《楞严百问书》、《法华披荆钺》、《净土梦谭记》等。嗣法弟子即为无尽传灯。

明代佛教继承宋代佛教传统,再次肯定儒释结合的心性学说,反复宣传忠孝伦理观念。禅宗视心性学说为自家法宝,天台宗则

把它看作祖传秘方。

自智𫖮提出“性具善恶”说后，该说始终是天台宗的重要教义。随着禅宗的形成和繁荣，具有自家特色的“明心见性”本体论心性说风靡于唐宋佛教界。天台学者便借禅宗心性说的东风，进一步宣传和完善“性具善恶”论。如孤山智圆曾直接提倡与儒家一致的“复性”思想；四明知礼则发挥智𫖮“性具善恶”说中的性恶部分，把性恶说视为天台宗与其他各宗思想上的根本分歧。

明代天台宗谈论性具善恶，其代表人物是传灯。传灯（1554—1628），号无尽，俗姓叶，衢州（今浙江衢县）人。少年从进贤映庵禅师出家，后随真觉法师习天台教理。万历十五年（1587）入天台山，住幽溪高明寺。后人誉他为“中兴天台”的人物。所著《性善恶论》着重阐发性恶法门，是对知礼等人有关思想的注释和发挥。

理学在宋明时期占有统治地位，它的人性论的根本命题是“性即理”。朱熹曾宣称，“性即理”乃是“颠扑不破”的真理。传灯适应理学要求，对“性”下了同样的定义，他说：“性者理也。性之为理，本非善恶。”并通过天台宗“十界互具”实相论，大谈性善与性恶在“理”本体上的融通。他说：“性恶乃佛性异名，……虽言善恶，实不分而分，分而不分，故得性善性恶其理融通。是则九界性恶遍处即佛界性善遍处。”（《性善恶论》卷六）因为十界互具，九界之性恶即是佛界之性善，所以，一方面性即是理，本非善恶；另一方面性又同时具足善恶。

根据性具善恶原理，传灯进而认为，善恶不能不说，但始终要落实在“修”上，即所谓“约修以论性”。他说：“盖台宗之言性也，则善恶具；言修也，而后善恶分。乃以本具佛界为性善，本具九界为性恶；修成佛界为修善，修成九界为修恶。”“或开修善，而究竟于性善；或开修恶，而究竟于性恶。”（《性善恶论》卷一）可见，他把修善修恶看得比性善性恶理更为重要。他指出，既然善恶通过修习来

表现,所以儒家圣人孔子、子思也不明言善恶。在后来论述善恶的诸子中,他以为“惟扬子人性善恶混为近理”,因为“盖善恶之论,有性也修也。于性之未形,固不当以善恶论。若以修而观乎性,孰有无体之用,异性之修乎?是故约修以论性,修既有善恶矣,而性岂得无之?”(《性善恶论》卷一)逆推过来,倒是因修有善恶而论及性有善恶。

从修习角度出发,传灯与宋代天台学者一样,特别重视性恶。他征引知礼有关论述后说:“他宗既但知性具善,而不知性具恶,则佛界有所取,九界有所舍,不得契合《净名经》‘生死即涅槃,烦恼即菩提’平等不二之旨。”(《性善恶论》卷一)这就是说,只有既说性善,又说性恶,才符合天台宗圆融之旨,否则将落入偏颇。而突出了性恶,也就更有助于人们的实修活动:“今且务使其即修恶以即性恶,以为己躬履践。”(《性善恶论》卷六)“圣人惧夫人性之具乎恶,可以为桀纣,为凡夫,为下愚,为小人,是以谆谆设教,以惩之诫之。”(《性善恶论》卷一)要由凡入圣,必须断尽修恶而大力修善,这是一贯重视道德实践的天台理论。

所谓“己躬履践”的具体内容是什么?传灯认为,主要指作为“王化之本”的伦理规范:“天下固知有父子也,父子不相贼,而足以为孝;天下固知有兄弟也,兄弟不相夺,而足以为悌。孝悌足而王道备。……一失容者,礼之所由废;一失言者,义之所由亡。”(《性善恶论》卷一)因此,传灯重视性恶,是要配合理学,巩固君臣父子、仁义礼智的传统伦理。他之所以既谈“本教”,又谈“世教”,是认为两者之间有着内在的统一性。

传灯时代,佛教进一步衰落,末法思想泛滥,这为性恶论的展开提供了有利的条件。他指出:“圣人以其喜怒哀惧爱恶欲七者,御之而之乎善;小人以是七者,御之而之乎恶。”正因为“圣人”与“小人”、佛与凡夫之间有着如此差距,去恶从善就成为佛教信仰的

当务之急。他承认:“古今之立论,以善恶言者,无乃寄修以谈性,借事以名理,犹缘响以求声,缘影以求形。”(《性善恶论》卷一)虽然这有悖于“性之为理,本非善恶”原理,但毕竟是有针对性的理论。时人认为,儒家学者不说性恶而专说性善,是表示“严于防恶”;传灯的性恶说则具有“慈悲深重”的宗教意义。说性恶,是为了“适时逗机”,以“妙于融善”。意为认清佛教现状,适应客观环境。

传灯除了《性善恶论》,还著有《楞严经玄义》、《楞严经圆通疏》、《天台传佛心印记注》、《净土生无生论》、《净土法语》等。他在宣传天台性具善恶思想的同时,弘扬净土往生观念。

五、明代的禅宗

从总体上看,明代佛教仍以禅宗和净土宗最为流行,思想理论上则甚少创新。

就禅宗而言,明代丛林有更趋衰败之势,禅僧素质也更为低下。这一状况,不仅受到理学家们的普遍责难,而且也引起禅宗内部高僧的强烈不满。无异元来慨叹道:“近世禅道凋零,人心狂悖,天下无真正知识导引后来,亦无真正学人参询善友。”(《无异元来禅师广录》卷七)永觉元贤也痛斥道:“当此魔罗竞起之日,瓜印之徒,尘沙蔽日,使无有力抗之者,将大地僧伽尽化为波旬逆子。”(《永觉元贤禅师广录》卷一八)蕅益智旭则指出:“唯其道无足传,法无足授;不知戒律之当尊,不知绍继之正务。为师者,但贪眷属;为徒者,专附势利。遂以虚名相羁系,师资实义扫地矣。”(《法派称呼辩》,《灵峰宗论》卷五)由此可见当时僧众队伍的芜杂和混滥。

据《五灯会元续略·凡例》云:“临济宗自宋季稍盛于江南,阅元而明,人宗大匠,所在都有”,而“韬光敛瑞,民莫得传”。意思是说,



元、明两代临济宗著名禅师仍有不少，只是因不愿外露，故见于史传的不多。这显然与事实不符。实际上，由于禅道的衰落，真正的善知识已很难见到。

明初著名禅师有楚石梵琦（1296—1370），他是大慧宗杲的五传弟子，元叟行端的法嗣，被袾宏誉为“本朝第一流宗师”。他受朱元璋的尊崇，曾两次奉诏参加南京蒋山的法会。在阐扬宗杲看话禅的同时，他还提倡净土修持，主张净土归向。所著《净土诗》云：“一寸光阴一寸金，劝君念佛早回心”；“尘尘刹刹虽清净，独有弥陀愿力深”。走的完全是宋、元禅僧的老路。

明中叶后，临济宗下著名禅僧有笑岩德宝，他是中峰明本的九传弟子，其法嗣为幻有正传。正传门下有密云圆悟、天隐圆修、雪峤圆信，三人各传一方。

曹洞宗在明代主要是万松行秀一系的传承。行秀弟子有雪庭福裕、林泉从伦等。福裕下八世有宗镜宗书。宗书传廪山常忠、少室常润。常忠传无明慧经，形成寿昌系；常润传大觉方念，方念传湛然圆澄，形成云门系。

临济宗下明代禅师普遍提倡看话禅，认为只有接受和实践大慧宗杲所创的看话禅，才有可能得悟。如笑岩德宝（1512—1581），他常以“父母未生以前，哪个是我本来面目”为话头，教人透过疑情去参破。汉月法藏（1573—1635）认为，当时禅界有两种由历史沿袭而来的恶劣禅法：一是文字禅，没溺于语言文字；二是棒喝禅，没溺于棒喝无言。“无言，则颟顸乱统；有言，则摘句寻章。摘句寻章，但堕外而未易堕魔；颟顸乱统，则堕魔而又堕外”（《三峰汉月藏禅师语录》卷一四）。这是说，棒喝禅比文字禅在当时所起的作用更坏。法藏认为，要避免对禅的种种误解，就应以看话禅为基本原则。

曹洞宗无明慧经（1548—1618）的禅学，基本内容也是看话禅。

他认为,禅者“不须念经,不须拜佛;不须坐禅,不须行脚;不须学文字,不须求讲解;不须评公案,不须受归戒;不须苦行,不须安闲”。要紧的是“看个话头”,这是通向解脱之门的“省力”道路(见《无明慧经禅师语录》卷二)。他的弟子无异元来(1575—1630)也主张看话禅。他在对禅门现状作了最为猛烈的抨击之后,指示禅僧在看话禅上狠下功夫。基于对禅门腐败的深恶痛绝,他还从禅教一致、禅净合一方面予以开拓。认为,禅者在真参实究的同时,不妨研习经教,这总比那些“胸中无半点禅气,强作机锋;肚里怀一块肮脏,伸为问答”(《无异元来禅师广录》卷七)的行径要好些。又认为,在佛法衰弊已极的时代,不能真参实证的人,倒不如发心念佛;离开念佛修行,一味标新立异,故作出格之行,好比是弃楚璧而宝燕石,一毫无用。

永觉元贤(1578—1657)于少年时研习宋儒之学,颇有大志,后从人受《楞严》、《法华》、《圆觉》等经;年四十,从慧经落发。由于早年的儒家修养和中年后的禅学背景,他决心挑起复兴儒、禅双重担子。他在所著《呓言》和《续呓言》中,通过心性、天命、太极、阴阳、格物等儒家哲学范畴与佛教有关思想的联系,作出种种牵强附会的解释,以证明两者之间存在着内在的统一性。在会通儒释的同时,他也主张三教合一,不过,那都是宋代佛教学者的老调重弹,毫无新意。如他认为,教虽有“分”,理只有“一”,“理一而教不得不分,教分而理未尝不一。”又认为:“教既分三,强同之者妄也;理实唯一,强异之者迷也。……盖理外无教,故教必归理。”(《呓言》)因此,三教毕竟统一于“一理”,世界一切也都应归于“一理”。

明末禅宗仅临济和曹洞维持一息命脉,但即使这样,两宗之间仍有很深的门户之见,在许多问题上争执不下,并一直延续到清初。元贤为维护禅宗利益,曾再度重申禅宗内部的调和统一,并最终以净土为归宿。

明代官僚士大夫受佛教影响仍然很深，中后期参禅学佛的风气也有所抬头。王守仁（1472—1528）继承宋代陆九渊“心即理”的哲学命题，提倡“心外无物”、“知行合一”，开辟了理学的新领域。这种情况，只有在佛教哲学大气氛的薰陶中才能形成。李贽（1527—1602）则在对伪道学的激烈批判中，公开打出佛学旗号，采用佛学的思想语言。他用《起信论》等所讲的“真心”，来解说他的“童心”，用般若的“真空”来否定传统伦理的神圣；他也像部分禅僧那样，在生活上表现出自在不羁的风格。李贽开辟了居士佛教同宋明理学对立的一途，至清代而终于形成一大社会思潮。颇受李贽影响的袁宏道（1568—1610），中年悉心参禅，文学创作上提倡抒发“性灵”，与晋宋之际谢灵运等以佛经求“灵性”相呼应。后来他信仰净土，撰《西方合论》十卷，提倡禅净合一、归宗净邦。认为，“禅宗密修，不离净土；初心顿悟，未出童真。入此门者，方为坚固不退之门。”袁氏兄弟三人皆好佛，主张也相类似。

明清居士多修净土念佛，即使一些杰出文学之士也在所难免，其影响直至民国初年。

六、明末“四大高僧”

在禅净合一和净土归向方面，贡献最大、成就最高的，是晚明“四大高僧”。他们是：云栖袾宏、紫柏真可、憨山德清、蕅益智旭。“四大高僧”的思想及其实践，奠定了近代佛教的具体形态，确立了他们在佛教史上的特殊地位。

明代中叶，佛教衰微已极。计自宣德（1426—1435）至隆庆（1567—1572）近一个半世纪内，禅、净二宗均毫无声息。但自万历（1573—1620）起，因“四大高僧”的积极推动，佛教复呈回光返照之



象。流风所被，远及西南滇黔。

云栖袾宏(1535—1615)，别号莲池，俗姓沈，仁和(今浙江杭州)人。因数年之内连遭父母去世、亡妻失子的刺激，看破红尘，于三十二岁出家为僧。受具足戒后，即云游四方，遍参名师。晚年长住杭州云栖寺。一生著作三十余种，后人集为《云栖法汇》传世。

袾宏曾入京师参华严宗匠遍融和禅门耆宿笑岩等，对华严和禅学都有很深的造诣。他力主佛教内部各宗派的融合统一，但以净土为归趣。

袾宏认为，宋明佛教衰退的主要原因，在于禅法堕落和戒律松弛。所谓禅法堕落，是指棒喝机锋的乱用和公案的泛滥。他说："古人棒喝，适逗人机，一棒一喝，便令人悟，非若今人，以打人为事。"他认为，参禅就是要"精研妙明"，即"体究、追审之意"(《云栖遗稿·示闽中李居士》)。因此，禅与经论并无矛盾，应相互促进。他说：

> 参禅者藉口教外别传，不知离教而参是邪因也，离教而悟是邪解也。饶汝参而得悟，必须以教印证，不与教合悉邪也。是故学儒者必以六经、四子为权衡，学佛者必以三藏十二部为模楷。(《竹窗随笔·经教》)

这就是说，学禅必须以经论所说为依据，否则难以实现真正的悟解。他指示学人说，随时随地都应将禅观和经教加以紧密结合，以达彻悟：

> 以后听教，切须细心，虽在讲筵，无忘禅观。庶使心光内灼，而临文之辨益精；圣教外熏，而资神之力弥固。学悟兼济，定慧交通，入理妙门，无越于此矣。(《杂问一章》)

内外相资、学悟兼济，当决取成功。这一观点仍是宋代禅教一致说的同义反复，并无新意。

在主张禅教统一的同时，袾宏把主要精力放在对禅净合一的

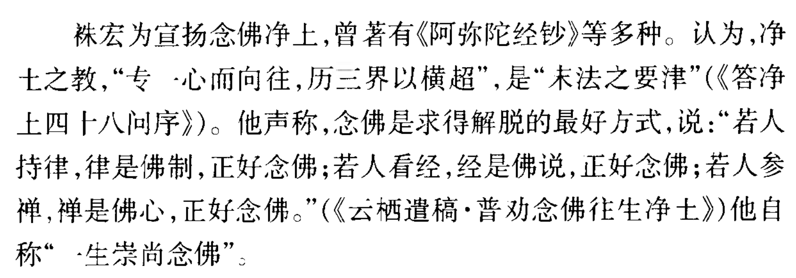


提倡上。

> 或问：净土之说，盖表法耳，智人宜直悟禅宗。而今只管赞说净土，将无执着事相，不明理性？答：归元性无二，方便有多门。晓得此意，禅宗净土，殊途同归，子之所疑，当下冰释。……如中峰大师道：禅者净土之禅，净土者禅之净土，而修之者，必贵一门深入。此数语尤万世不易之定论也。（《净土疑辨》）

一般认为，参禅者主张“本来无佛，无可念者，佛之一字，吾不喜闻”；念佛者则主张“西方有佛，号阿弥陀，忆佛念佛，必定见佛”，差别历然。但袾宏认为，两者完全可以调和，互不相妨。他举宋代禅净合一论者永明延寿、真歇清了等人为例说，他们虽然都是禅门巨匠，“而留心净土，不碍其禅”，且“有益于参禅”。在他看来，参禅与念佛相比，有一定距离。参禅所得之悟不同于念佛往生净土，因它并不是究竟，“尽此报身，必有生处”（《竹窗二笔·念佛不碍参禅》）。就是说，禅悟并不等于成佛，禅悟之后报身仍与诸佛、阿罗汉有距离。而念佛则可以在命终时为弥陀接引，往生极乐，不复再生。因此，只有念佛净土才是究竟。

袾宏对禅悟的上述看法，代表了当时禅界的一种趋势，是在净土信仰得到佛教徒普遍认同的基础上产生的。实际上他否定了慧能以后有关众生与佛原无差别的禅宗基本观点，同时也否定了有关明心见性、不假外修、“直了成佛”的禅宗顿悟法门的实践原则。这是一个不容忽视的变化。禅宗不仅在与净土携手联袂的过程中削弱了自己，而且已有为净土宗包容取代的趋势。袾宏的观点无疑适应了当时的历史潮流，因而有意贬低禅悟的价值而抬高念佛的效用，为他全力提倡净土念佛张本，成为向近代佛教的直接过渡。他也因弘扬净土念佛有功，在清代悟开所著的《莲宗九祖传略》中，被列为莲宗第八祖。



袾宏为宣扬念佛净土，曾著有《阿弥陀经钞》等多种。认为，净土之教，“专一心而向往，历三界以横超”，是“末法之要津”（《答净土四十八问序》）。他声称，念佛是求得解脱的最好方式，说：“若人持律，律是佛制，正好念佛；若人看经，经是佛说，正好念佛；若人参禅，禅是佛心，正好念佛。”（《云栖遗稿·普劝念佛往生净土》）他自称“一生崇尚念佛”。

云栖袾宏的佛教，无意于理论的开展，而特别注重具体的实践。他在贬抑禅悟的价值，号召持名念佛的同时，十分重视寺院僧侣的道德规范，号召悲愍众生、戒杀放生，并积极完善佛教仪轨。他所住寺院戒规森严，律制有度；他所制订的寺院日常课诵仪式，一直为后世所遵循。德清在其所作《莲池大师塔铭》中称誉说，袾宏“戒足以护法，操足以励世，规足以救弊”（《憨山老人梦游集》卷二七）。为了表示对众生的慈悲，他写下了《戒杀放生文》，以引起人们对佛教基本观念的重视。在他看来，在明末“法微时期”，理论的说教已不能吸引民众，参禅也只能达到个人的觉悟，故而当以具体的佛教实践，启发人们在社会生活中止恶行善，发现佛教的价值。袾宏又因见士女老幼纷至沓来，“交足摩肩，男女混乱，日以千计”，“有过而无功，多致道场不终其事，而感恶报，甚可惧也”（《竹窗随笔·水陆仪文》）。乃重修水陆法会仪文，名《法界圣凡水陆普度大斋胜会修斋仪轨》。这一《水陆仪轨》，连同其他佛教礼仪著作，集以往佛教礼仪之大成，奠定了近代佛教礼仪的基础。

总之，无论从哪个角度看，袾宏都是由宋明佛教向近代佛教过渡的重要人物。

紫柏真可（1543—1603）字达观，俗姓沈，江苏吴江人。十七岁出家于虎丘云岩寺。曾潜心研习唯识、华严等学说，此后行脚诸方，从禅门诸师参学。面对当时佛教现状，他誓志复兴禅宗。万历二十八年（1600），南康太守吴宝秀拒绝执行朝廷征收矿税命令，为

有司逮捕。真可对太守深表同情,且为之奔走营救,遂得罪权贵和宦官。万历三十一年(1603),京师发生所谓"妖书"(即《国本攸关》一文,副题为《续忧危竑议》)事件,谣传神宗欲改立太子,挑起宫廷内部纷争。忌恨真可者乘机诬陷真可为"妖书"造作者,使之逮捕入狱。后死于狱中。有著作《紫柏尊者全集》。

真可不仅关心佛教自身命运,而且也热衷于世事,颇有救世济民的抱负。他曾慨叹道:"老憨(憨山德清)不归,则我出世一大负;矿税不止,则我救世一大负;《传灯》未续,则我慧命一大负。"(德清:《达观大师塔铭》,见《紫柏尊者全集》卷首)在《与汤义仍书》中,他又说:

> 屡承公不见则已,见则必劝仆,须披发入山始妙。仆虽感公教爱,然谓公知仆,则似未尽也。大抵仆辈披发入山易,与世浮沉难。公以易者爱仆,不以难者爱仆,此公以姑息爱我,不以大德爱我。(《紫柏尊者全集》卷二三)

据说他曾读《长沙志》忠义李芾传,泪直迸洒,怒侍者不哭,至欲推堕崖下。这与大慧宗杲颇为相类。后来有人却指责真可(及德清),说他们不达"贪进者必取辱,过侈者必招非"的道理,故而"卒致罹祸"(《永觉元贤禅师广录》卷三〇)。这种说法显然是不公正的。真可在当时与李贽同被称为"两大教主",决非偶然;许多进步思想家如汤显祖等都从他为师或问学于他,也非偶然。

真可一生参叩诸方尊宿,但没有专一师承;他立志复兴禅宗,但对佛教禅、教各派乃至儒、释、道三家,均取调和态度。这种风格与晚明佛教的历史总趋势不相违背。在禅学上,他一生从未受请担任寺院住持,也未开堂说法,但十分重视文字语言在禅悟中的作用。他说:"即文字语言而传心","即心而传文字语言",禅与文字不应被割裂,两者好比是水波的关系:"文字,波也;禅,水也。如必欲离文字而求禅;渴不饮波,必欲拨波而觅水。即至昏迷,宁至此



乎?"(《紫柏尊者全集》卷一四)真可与当时其他一些著名禅师一样,都在按照自己的设想,为途穷末路的禅宗开列处方,从不同角度试图挽救禅宗命运。

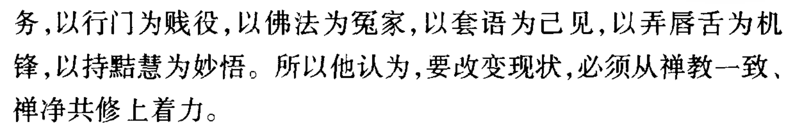
在禅净关系方面,真可虽然不像袾宏那样,倡导以念佛净土为归宿,并批评那种"以为念佛求生净土易而不难,比之参禅看教,唯此着子最为稳当"(《紫柏尊者全集》卷三)的看法,但他对净土一门仍有很高的评价。认为,净土往生比参禅得悟难度更大,需要化更大的气力,倘若"到家果能打屏人事,专力净业,乃第一义"(《紫柏尊者全集》卷二四)。

真可曾发起大藏经的雕刻,此即明代《嘉兴藏》,或名《径山藏》。该藏屏弃了一向沿用的折叠式装帧(即梵夹式),而采用线装书册式装帧(即方册式),对佛籍的传播带来许多方便。

憨山德清(1546—1623),字澄印,俗姓蔡,安徽全椒人。十九岁时往金陵栖霞山披剃出家。初从云谷法会学禅,继从无极明信习华严。二十六岁时北游参禅。法会禅师禅净兼修,且通达华严之学,对德清影响最大。万历四年(1576),袾宏游五台山,德清特意前往会晤,接受禅净合一之说。他与紫柏真可关系也很深,互相敬慕。万历二十三年(1597),神宗不满皇太后为佛事而耗费巨资,借口迁罪于德清,使之被捕入狱,并以私创寺院罪名充军广东雷州。常在广州著罪服为众说法。遇赦后,辗转于衡阳、九江、庐山、径山、杭州、苏州、常熟等地,终老于曹溪。他的论疏甚多,后人集为《憨山老人梦游全集》。

德清虽是临济宗系统下的禅师,但他的思想重点在禅教一致、禅净合一。

德清认为,自禅宗建立至宋代二百余年,禅林开始衰败。而由宋迄明代万历中,又将五百年,道场之败坏,尤甚于宋。僧徒不遑其居,而法窟皆为狐兔所栖。参禅者岁不乏其人,但都以礼诵为下



务，以行门为贱役，以佛法为冤家，以套语为己见，以弄唇舌为机锋，以持黠慧为妙悟。所以他认为，要改变现状，必须从禅教一致、禅净共修上着力。

就禅而言，德清主张恢复宗杲以后的看话禅传统。但他认为，真正的看话禅与经论是一致的，所谓禅不离教，而教即是禅。他说：

> 佛祖一心，禅教一致。宗门教外别传，非离心外别有一法可传，只是要人离却语言文字，单悟言外之旨耳。今禅宗人动即呵教，不知教诠一心，乃禅之本也。（《憨山老人梦游全集》卷二五）

不仅教禅一致，性相也一致，而“毁相者不达法性，斥教者不达佛心”。他承认，这些观点源于延寿，是故延寿对佛教有特殊的贡献。正是延寿，“悬义象于性天，摄殊流而归法海。不唯性相双融，即九流百氏，技艺资生，无不引归实际，又何教禅之不一，知见之不泯哉！”（《憨山老人梦游全集》卷九）

关于禅净合一共修，德清与真可有所区别。真可认为，通过参禅净心，方可念佛；而德清认为，先得念佛，方可参禅。故真可偏重参禅而德清偏重念佛。在德清看来，时当末法之世，人心恶浊，利根者少，所以应从念佛开始，结合参禅，方可解脱。因此，他把看话禅与念佛净土联成一气，乃至直接把“阿弥陀佛”视为中心话头。虽然他一再向禅者声称，“念佛、参禅兼修之行，极为稳当法门”，但实际上，他对净土法门始终给予特殊重视。他认为，净土修持有特殊的优胜，远在参禅求悟之上：

> 至若净土一门，修念佛三昧，此又统摄三根，圆收顿渐，一生取办，无越此者。从上佛祖，极力开示，已非一矣。无奈末学，志尚虚玄，以禅为高，薄净土而不为。（《憨山老人梦游全集》卷一九）

若净土一门，普被三根，顿渐齐入，无机不摄，所谓横超三界，是为最胜法门。从上佛祖，悟心之士，未有一人不以此为归宿者。（《憨山老人梦游全集》卷二〇）

他认为，净土一门适用于所有对象，包括禅家"上上根"、"中下之上"、"愚夫愚妇"乃至"极恶之辈"，任何人均可借助念力而得往生。所以说："佛别设直捷方便，念佛求生净土一门，此乃一生成就，临命终时，定有下落也。"（《憨山老人梦游全集》卷一〇）唯有这念佛净土法门，才能彻底解决"生死大事"。这样，念佛不仅可以与参禅兼修，甚至能够取而代之，成为佛教修行的唯一法门，即所谓"念佛即是参禅，更无二法"。是故德清晚年，"掩关念佛，昼夜课六万声"。明代佛教虽普遍重视禅净兼修，但像德清那样以临济禅师身份而热衷于净土念佛实践的，却也并不多见。

蕅益智旭（1599—1655），别号八不道人，俗姓钟，江苏吴县木渎人。少习儒书，曾著《辟佛论》，后因读袾宏之书，乃决意信佛。二十四岁时从德清弟子雪岭剃度出家。因见当时禅宗流弊甚深，他曾有意于弘传律学，其后又修习包括禅宗在内的其他各宗。他声称要以袾宏、真可、德清为榜样，调和禅教、性相各宗，归极净土。说："思乐土可归，羡莲师而私淑；纲宗急辨，每怀紫柏之风；护法忘身，愿续匡山之派。"（《灵峰宗论》卷六）智旭是晚明"四大高僧"最后一人，他的思想是对上述三人的综合和集成。平生著作有四十多部，其弟子成实编辑其遗文，题为《灵峰宗论》。智旭还曾以阅读藏经二十年所积累的资料为依据，编成《阅藏知津》一书。该书兼具佛经目录和经籍提要的特点，对后世的刻经和阅藏提供了方便。

智旭生活在明末清初，目睹当时禅宗的败落，"每每中夜痛哭流涕"，以至忘情痛骂"法师是乌龟，善知识是王八"（《灵峰宗论》卷四）。通过阅藏，他看到戒律的严密完整，为改变现状，决心从弘扬戒律做起。但是，他对戒律的重视和提倡，并没有引起僧众的广泛

响应,这使他大为失望。尔后,他便将主要精力置于禅教统一、净土归向的理论阐述和具体实践上。

在禅、教关系问题上,他指出,参禅者必须学习经典,以佛教理论作为指导,"离弃教而参禅,不可能得道","若不受黄卷尺牍之经典之指导,不能悟入胜义之法性"(《灵峰宗论》卷二)。又指出,禅与教是不可割裂的,应该兼重并习。由于禅门积弊太深,故必须以天台之教加以纠正,他说:"予二十三岁即苦志参禅,今辄自称私淑天台者,深痛我禅门之病,非台宗不能救耳。"(《灵峰宗论》卷二)

清嘉庆六年(1801),和硕亲王裕丰在《书重刻〈灵峰宗论〉后》文中说,智旭佛教思想的核心是"融会诸宗,归极净土"。这是符合实际的。智旭最为推崇的永明延寿和楚石梵琦,都是禅宗传人,又都主张禅教统一、融归净土。他认为,禅学、天台教观、戒律,这三者最后都要统一于净土之一念。清以后台家讲教,大多依据智旭的有关论疏,形成合禅观、经教、戒律归入净土的"灵峰派",一直延续到近现代。他的《参究念佛论》说:"了义中最了义,圆顿中极圆顿,方便中第一方便,无如净土一门。"《刻净土忏序》又说:"若律,若教,若禅,无不从净土法门流出,无不归还净土法门。"这些看法,与袾宏有雷同之处,所以他赞誉袾宏说:"云栖宏大师极力主张净土,赞戒、赞教、赞禅,痛斥口头三昧,真救世菩萨也。"(《灵峰宗论》卷五)

智旭的佛教思想,集中体现了宋以后中国佛教的发展方向,他还以自己的宗教实践,指出了向近代佛教的过渡。

智旭基于中国佛教的罪报思想,结合《楞严经》、《梵网经》、《地藏菩萨本愿经》等有关思想,大力提倡地藏菩萨的信仰,积极推广各类赎罪行事。

据智旭自述,他曾因阅读《地藏本愿经》而萌出世之念,故出家后对地藏菩萨加以特殊崇奉。崇祯九年(1636),智旭来到地藏道



场九华山，专劝僧俗持念地藏名号。他还撰有劝持地藏名号的著作多种，对“幽冥教主”地藏的神异功德予以反复宣传。他告诫人们，应当竭诚皈依地藏，依靠地藏的慈悲本愿，消除罪障，规避地狱不思议之苦。

智旭基于罪报思想，除了坚持强烈的地藏信仰，还在具体宗教行事中实施礼忏、持咒、血书、燃香等活动。这类宗教实践，配合地藏信仰，更有效地唤起社会各阶层、尤其是下层民众的宗教热情。在明末清初社会阶级矛盾、民族矛盾日趋严重，兵荒马乱、民不聊生的时候，智旭的佛教信仰和实践，无疑给广大民众带来精神上的极大安慰。

明末“四大高僧”的佛教思想有许多共同的地方，若一言以概之，则曰：融合混杂。他们普遍对禅保持着感情，但因不满于当时丛林现状而反对独善禅门，故而提倡禅教一致、禅净合一。他们一致对经教表示关心，认为没有经教为背景，不可能获得禅悟。真可曾三年专阅经教，智旭则一生遍阅藏经，并以《阅藏知津》指导后学。德清、真可在禅学研修外，对华严学说有较深造诣；智旭则于天台教学有所偏重，他还以经教指导禅学，以《楞严》思想说禅。在展开禅净合一活动的同时，他们又普遍主张以净土为最后归宿。净土归宿的根本理由是，净土法门方便易修。自禅宗兴起，禅僧通常以一种高傲的心理看待净土修习者，他们菲薄念佛，以为念佛只适宜于中下根机。但自“四大高僧”提倡净土归向以后，净土修行的地位飞跃上升，而且还取得优先发展的特权。某种意义上说，净土宗已取代了禅宗位置，吞并了禅宗的势力。从这一角度说，“四大高僧”基本结束了禅宗思想发展的历史，开辟了近代佛教念佛净土实修的道路。



第二节 清代佛教

一、清帝室与佛教

1644年,满洲贵族爱新觉罗氏攻取北京,替代明王朝入主中原,建立了多民族统一的大清帝国。从康熙到乾隆期间(1662—1795),内服诸藩,外御殖民主义者。全盛时期的清代疆域,东起诸海,西到帕米尔;北自恰克图,南到南沙群岛;东南抵台湾,西北至巴尔喀什湖、楚河;东北起自鄂霍次克海、外兴安岭,西南到西藏和克什米尔之拉达克。1840年鸦片战争之后,清政府丧权辱国,使中国逐步沦入半殖民地半封建社会。至1911年,清朝终于为孙中山领导的辛亥革命推翻,它前后共延续了二百六十七年。

统一全国后,清王朝吸收明王朝的政治制度,进一步加强君主专制主义。在思想文化领域,大力崇奉孔子,提倡理学;禁止文人结社,实行文化专制统治。顺治三年(1646),清廷颁布《科场条例》,规定科举考试内容以程朱理学对儒家经典的诠释为依据。康熙更是"夙好程朱,深谈性理"。陆陇其说:"今之论学者无他,亦宗朱子而已。宗朱子为正学,不宗朱子即非正学。"(唐鉴《清学案小识》卷一)在以程朱理学为基本统治思想的前提下,清统治者还充分利用了佛教。满族原来信仰萨满教,对天神地祇的崇拜十分流行,与汉民族对天帝和土地的传统信仰相似。金代佛教相当发达,后金接受金的影响,对佛教也并不陌生,早在入关以前即与藏传佛教发生联系。清王朝不仅给予藏传佛教以特殊地位,而且也十分重视、关注汉地佛教的流传。对藏传佛教,主要把它当作羁縻蒙、

藏上层集团的工具,以利于巩固中央统治;对汉传佛教,则在利用在同时,注意严格控制。

清代僧官取自明代旧制,在京设立僧录司,有"正、副掌印各一人,下设左右善世二人,阐教二人,讲经二人,觉义二人;各府、州、县各设僧纲、僧正、僧会一人,由该地方官拣选,具结详报督抚,由督抚咨部派札补授,年终汇报吏部。其钦记由该省布政司给发。"(《礼部·僧官道官》,《大清会典》卷三六)全国佛教严密地控制在僧官手中;而僧官也没有什么独立的权力,只是执行世俗政权任务的工具。《大清律例》还规定:不许私建或增置寺院,不许私度僧尼,严格执行出家条件,严厉制裁淫乱僧尼,等等。

作为统治思想的补充和个人精神生活的需要,清帝室也不乏对佛教表示兴趣的君主。

清世祖顺治在他短暂的一生中,与佛教禅宗结下不解之缘。曾先后召憨璞性聪、玉林通琇、木陈道忞禅师入内廷说法,并分别赐号。一般认为,世祖在宠妃董氏死后,曾考虑过弃位出家。清圣祖康熙在位期间,曾六下江南。所至名山大寺,往往书赐扁额。他又将明末隐迹山林的高僧逐一引入京师,以便控制和吸引亡明士人。禅僧纪荫的《宗统编年》,即系受康熙之命而撰,他根据康熙好程朱、奉理学的特点,在该书中突出表达了三教融合的思想。其卷首"总论"说,佛教所谓自觉、觉、觉行圆满,与儒家的明明德、亲民、止于至善一致;而佛教的法身、报身、化身,分别与儒家天命之性、率性之道、修道之教对应。其卷首"别问"又说,儒家圣人即世间之佛,佛即出世间之圣人,"此心原一体也,此道斯一贯也"。

清世宗雍正于少年时即博通群书,常与禅僧往来,对禅学颇有研究,自号"圆明居士",并亲自集谈禅语录以及诗文为《圆明居士语录》。他又辑《御选语录》十九卷,并为这些语录撰写序文二十余篇。其《御制总序》称:"朕膺元后父母之任,并非开堂秉拂之人。

欲期民物之安,唯循周孔之辙。所以御极以来,十年未谈禅宗。但念人天慧命,佛祖别传,拼双眉拖地以悟众生,留无上金丹以起枯朽。"他主张用"周孔"思想指导禅学,从而统一佛教。

清初,明末遗民及其后裔曾以禅学为武器,表现出与清廷不可妥协的立场,或闭户不出,或遁入山林。时至乾隆年间(1736—1795),遗民及其子孙凋零已尽,加以考据之学日盛,佛教的衰歇也就可想而知。嘉庆(1796—1820)、道光(1821—1850)之时,清朝国势中衰,佛教也益呈颓败不可收拾之势,僧徒流品芜杂,寺院几为游民托足之所。

乾隆年间,完成了由雍正开始的汉文大藏经的雕刻,是为"龙藏",或名"清藏"。乾隆三十八年(1773),乾隆帝又组织人力,将汉文大藏经译成满文,经十八年完成,与由藏文译成的蒙文大藏经同时雕印。他明确表示,翻译满文藏经的目的,不在于要人们懂得佛教的哲理,而是使他们"皆知尊君亲上,去恶从善"。这一态度大致代表了清代诸帝的共同想法。

二、雍正及其《御选语录》

清初诸帝都有较高的佛学修养,其中最为自负的要数雍正了。在雍正亲自编纂的《御选语录》的"总序"中,他曾以禅门宗匠自居,宣称,"朕深明此事,不惜话堕,逐一指明"。他认为,自己作为世俗的最高统治者,不仅要根据儒家学说来治理天下,而且也要以自己的观点解释佛教教义,排除异己。他甚至声称:

> 朕二十余年来,于本分少得相应。于藩邸时,颇阅今时禅侣伎俩,大抵不过如是,尝于此作游戏三昧。巍巍堂堂者,折其头角;窃窃沈沈者,碎其窟窠。出泥牛于海心,载之片叶;骤



玉麟于天下，控以单丝。机辨纷驰，遇者尽屈于句下；方之于古，朕实不后于人。(《御选语录·历代禅师后集前序》)

这表明，他不仅要以周孔之教治理天下，而且要确立自己对佛教的绝对统率之权。

与此同时，雍正对当时佛教(禅宗)现状展开猛烈的抨击。如说："天下宗徒，不特透得向上一关者罕有其人，即能破本参、具正知见者亦不多得。……甚至名利熏心，造大妄语；动称悟道，喝佛骂祖；不重戒律，彼此相欺；卖拂卖衣，同于市井。将佛祖之慧命，作世谛之人情；虽窃有佛祖儿孙之名，并无人天师范之实。"(《御选语录·御制拣魔辨异录上谕》)又说："近代宗徒，动辄拾取他人涕唾、陈烂葛藤。串合弥缝，偷作自己法语；灾梨祸枣，诳惑人家男女。其口头实能滑利者，便鸣钟击板，竖拂擎拳；彼建立则我扫荡，彼扫荡则我建立。"(《御选语录·历代禅师后集后序》)应该承认，这些抨击，基本上符合当时佛教界实际状况。但是，雍正的目的，并非挽求禅宗，而是保证他对禅界的支配地位。

雍正的禅学修养，集中反映在他自编的《御选语录》及各编序文中。但通观这些语录和序文，可知他也并没有独特的高明见解，他的"禅机"也未能超越历代祖师的水准，大抵只是明清禅师语录的翻版。比如，他认为，禅虽分为五家，但宗旨均归曹溪一脉；他同样强调禅教一致和禅净合一，进而在儒、释、道关系上倡导三教"异用而同体"。《御选语录》给予永明延寿和云栖袾宏以特殊地位，主要原因是他们都重视融合调和思想。他说，披阅采录延寿的著述，"真所谓明逾晓日，高越太清。如鼓师子弦，众响俱绝；如发摩尼宝，五色生光。信为曹溪第一人，超出历代大善知识者"(《御选语录·永明编序》)。他对袾宏也深表宪章，说："其所著《云栖法汇》一书，于本分虽非彻底圆通之论，然而已皆正知正见之说。朕欲表是净土一门，使学人宴坐水月道场，不致歧而视之，误谤般若。"(《御

选语录·莲池编序》)在《御选语录·总序》中,他特别提出净土法门,令人由此深入。

《御选语录》共十九卷,其中前十一卷为"正集",编入了僧肇、玄觉、寒山、拾得、灵祐、慧寂、从谂、文偃、延寿、重显、克勤、通琇、行森十三僧人的"语录"以及道教祖师张伯瑞的"语录"。作为主体部分的禅宗"语录",没有传统六代祖师的地位,却把禅宗以外的僧人放在显著位置;对于人所共知的禅门五家,他也只选入了沩仰、云门两家,而把临济、法眼、曹洞排斥在外。这种编选不仅十分主观,而且别有用意。

雍正的主要用意,是要将封建的专制政治和伦理原则贯彻于禅学。雍正认为,沩仰、云门两家之所以入选,是因为它们"父子济美"、"大慈大悲"的思想和风格符合他的心意。而临济宗的毁辱经教、呵佛骂祖作风,在他看来则是不能容忍的,故而遭到严厉抨击。他写道:"丹霞烧木佛,观其语录,见地只止无心,实为狂参妄作。据丹霞之见,木佛之外,别无佛耶?若此,则子孙焚烧祖先牌,臣工毁弃帝王位,可乎?"(《御选语录·历代禅师前集序》)可见,雍正的禅学是与他的政治理想、伦理观念联系在一起的。他并不在乎木佛被焚,却绝不容许"子孙焚烧祖先牌,臣工毁弃帝王位"。丹霞的行径容易导致人们不孝不忠、犯上作乱。

他又指责德山玄鉴的呵佛骂祖,说其"辱骂佛祖不堪之词,如市井无赖小人诟谇,实令人惊讶,不解其是何心行"(《御选语录·历代禅师后集后序》)。他明确指出,必须彻底清除这种状况,因为:"释子既以佛祖为祖父,岂得信口讥诃?譬如家之逆子,国之逆臣,岂有不人神共嫉,天地不容者?"(《御选语录·历代禅师后集后序》)使他更为恼恨的,是当时一些禅师仍以临济、德山为榜样,大肆呵佛骂祖。他说:"近世宗徒,未踏门庭,先决堤岸,一腔私意,唯恐若不呵佛骂祖,则非宗门。……鸱鼠嗜粪,斯之谓也。"(《御选语录·

历代禅师后集后序》)在他看来,许多语录"不但非第一义,而且贻误后学,况与世理大相矛盾"(《御选语录·历代禅师前集序》)。显然,他之所以研修禅学,是要改变这一现状,使佛教与"世理"协调,忠实地为现实政治服务。为贯彻这一目的,他甚至公开规劝僧侣放弃禅修一途,投身科举场中。

明亡之后,一批不甘为清朝臣子的遗民纷纷削发为僧,遁入空门。他们虽然身居空门,内心仍深怀故国幽思。及至雍正即位,民间反清意识依然很强。为此,雍正还特撰《御制拣魔辨异录》,把死去近百年之久的法藏重新提出,作思想鞭挞。

法藏与圆悟同是明末江南的著名禅僧。圆悟传法二十六年,言满天下,王公大人皆自远趋风。他以"即事而真"为指导思想,突出"日应万缘而不挠其神,千难殊对而不干其虑",是禅宗不问是非善恶的翻版。去世后,钱谦益为撰《塔铭》。法藏虽拜圆悟为师,但继承宗杲看话禅的宗旨,以直承觉范(惠洪)的《临济宗旨》自居,平日"危言深论,不隐国是",为士林所敬重。从现存的法藏言论看,他主张"但了凡心,别无圣解",把着衣吃饭、喜笑怒骂都看作是禅的表现;以为"人心"即是"两端",不参穷富善恶,不可得悟。这类观点与圆悟显然不同。当他作《五宗原》,阐发觉范对禅宗五家分宗的新说时,立即引起圆悟的驳难。由此展开了两家的争论,延续到他们死后的清代初年。

法藏的禅法思想得到黄宗羲等明末遗民的赞赏。对此,雍正直斥法藏等人"实为空王之乱臣,密云(圆悟)之贼子,世出世法并不可容者"。最后他以"天下主"的身份,敕令地方官吏详细查明法藏一支所有徒众,在组织上彻底摧垮。透过这一事件,反映出清初复杂的政治形势和清帝复杂的内心世界。

法藏禅系与士大夫有着广泛的联系,明末遗民多数相聚于法藏门下,从而引起雍正的警觉和疑虑,使他更感深恶痛绝。在他看



来，禅僧与士大夫的结合，互相标榜，声气相求，将造成对清朝政治统治的威胁，故必欲清除而后快。

三、清代的汉地佛教

据《大清会典》统计，清初各地官建大寺有六千余处，小寺也有六千余处；私建大寺八千四百多处，小寺五千八百多处。有僧十一万余人，尼八千六百余人。总计寺院七万九千六百余所，僧尼十一万八千九百余人。乾隆元年至四年（1736—1739）间，共发出度牒三十四万多张。虽令师徒相传，事实上私度并未停息。据近人释太虚估算，清末全国约有僧尼八十万人。但事实上，清代佛教随着国力衰弱，寺院荒废日甚，加上战火破坏，佛教在晚清已处于全面危机之中。

清代汉地的佛教，仍以禅宗和净土宗为主。

清代临济宗出自密云圆悟（1566—1642）和天隐圆修两派。其中圆悟弟子有汉月法藏、破山海明、费隐通容、木陈道忞等。法藏（1573—1635）门下人才会聚，突出的有具德弘礼、继起弘储、谭吉弘忍等，江南地区一时禅风稍盛；因法藏开法于常熟三峰，故这一系有“三峰派”之称。禅僧纪荫云：“邓山、灵岩、灵隐，海内称佛、法、僧三宝。灵隐门庭甲天下，学众满数万指，不减南宋佛海时。具大方便，有大慧、圆悟不及施之手眼；至沉机骏发，则又度越于古云门。”（《宗统编年》卷三二）邓山指法藏，灵岩指弘储，灵隐指弘礼。由于他们的努力，“三峰派”在顺治、康熙年间，显示出相对的繁荣。弘礼（1600—1667）门下，有晦山戒显、三目智渊、硕揆原志等人；弘储（1606—1672）门下，则有金赋原直、楚奕原豫等人。但自雍正之后，因受政治势力迫害，“三峰派”由盛而衰。

破山海明(1596—1666)门下有丈雪通醉，这一禅系活跃于四川、贵州，明亡以后绵延不绝。费隐通容(1593—1661)传法于隐元隆琦、亘信行弥等。隆琦晚年应日僧逸然性融等人邀请，东渡日本，开创日本黄檗宗。木陈道忞(1596—1674)继圆悟主持浙江天童寺，受顺治赐号后，踌躇满志，为清朝效劳。这一派所走道路与法藏系有明显区别，章太炎所谓"托于无执著，故守节之志倾；托于无我慢，故羞恶之心沮"(《蓟汉昌言》卷三)，基本上是这类禅僧的写照。道忞弟子有天岳本昼、旅庵本月、山晓本晰等，大多与新王朝关系密切。

天隐圆修(1575—1635)弟子有玉林通琇、箬庵通问等。通琇(1614—1675)在其师寂灭后继主法席，并于顺治年间多次奉诏入京，开堂结制。其弟子茆溪行森同时受到清帝恩宠。

清代曹洞宗出自无明慧经、湛然圆澄两派。慧经(1548—1618)弟子为无异元来、永觉元贤、晦台元镜等，于明末清初之际各振一方。至清代，元来(1575—1630)门人宗宝道独等人分别传法于闽越、吴楚之间。道独(1599—1660)又传弟子天然函罡、剩人函可等。函罡在僧众中很有声望，遗民士子也多从他披剃。函可在明亡后因作诗讽刺洪承畴而受迫害，充军沈阳。元贤(1578—1657)弟子为霖道霈继承福州鼓山法席，阐扬元贤的"鼓山禅"，使曹洞禅在当时生色不少。元镜(1577—1630)门下出觉浪道盛，道盛于时"荷担大法，当仁不让"，"海内巨公名士，肩摩问道"(《宗统编年》卷三二)。遗民僧竺庵大成、无可大智、啸峰大然、间岑大灯等，都出自他的门下。

湛然圆澄(1561—1626)所传曹洞宗另一系，在清初势力较强，足以与临济圆悟一系抗衡。圆澄门下著名弟子有石雨明方、三宜明盂、瑞白明雪等。明方门下有远门净柱、位中净符。明盂门下有很亭净庭、西遯净超、蔗庵净范。明雪门下有百愚净斯、破暗净灯。

净灯传古樵智先，智先五世孙济舟澄洮在乾隆南下时奏对称旨，宠赐有加，于圆澄这一系的传承颇有贡献。

就禅学而言，清代临济宗可以道忞、通琇等人为代表。临济禅形式上仍以宗杲提倡的公案禅为宗旨，实际上离开这一宗旨日益遥远。

玉林通琇在上堂示众中，强调对高峰原妙看话禅的继承。他认为，从“令看无字”做起，是“何等知识，何等彻悟”。通过看“无”字，可以获得非同一般的彻悟。他还常以宗杲、原妙、明本等禅师的口吻，要求门下“真参”、“实悟”，以达“向上关折”。但就实际而言，通琇既未能身体力行，也就等于空谈。一方面他告诫士大夫“名不能忘不可以学道，利不能忘不可以学道”（《普济玉林国师语录》卷一〇）；另一方面他自己却迷恋于世俗的名利之争，为时人所痛斥。在禅法实践中，他不忘对现实政治生活的适应，并要求士大夫顺受现实政治压迫。他说，士大夫须具足“三事”，方易于学道。这“三事”是指：知有三世、知畏三世、知了三世。意思是说，士大夫学佛，应承认现状、安于现状、不作非分之想。

木陈道忞的禅学，突出之处是调和论。他在答顺治问时，反复以儒释道的相合来说明佛教对新王朝有益无害。他认为，虽说老庄之学乃至孔孟之道与佛教“明心见性”说有所不同，但既然都说心性，根据佛祖“随机示现”，三者毕竟统一。他的某些调和论已远远超出禅学范围。如他说，三教归一，最终归于当今皇上。他又认为，既“蒙上恩遇”，便当尽君臣之道，“为臣若子”（《北游集》卷六）。因而，他的禅学，已无独立品格可言，只是与清王朝合作的工具。在其《奏对机缘》中，保存有大量取悦于君主的言论。

清代曹洞宗当以为霖道霈为代表。

道霈之师元贤在明末禅宗不振的情况下，大力提倡以曹洞与临济融合的“鼓山禅”。他在《三玄考》的序言中自谓：“予三十年前

学临济，二十年后学曹洞。自从胡乱后，始知法无异味。"道霈对其师的禅学极为推崇，以为"达摩一宗，传至今日，而弊已极矣"，"当今之世，少林一线之脉不至坠地者，唯老人是赖耳"(《秉拂语录》卷下)。当务之急，则是禅宗应通过修齐补葺，以求取生存。基于上述认识，道霈的禅学在吸收临济宗某些思想的同时，提出了若干解救时弊的方法。由于他不宥于宗派之别，故其禅学在当时尚具有相对的价值。

但是，道霈同样摆脱不了时下儒佛调和、三教调和的思想影响。他以禅师的身份，对儒家宗师孔子备加尊重，并撰有《至圣孔子赞》一文。不过，道霈的儒佛一致说没有一味追随世俗，受世俗的支配。在一定程度上，他保持了相对的独立性。如当他将儒佛并提时，坚持说"佛教之浅浅，已为名教之深深"(《旅泊庵稿》卷四)。

清初以后，禅宗已渐为净土宗所取代。雍正帝在对禅宗现状严厉抨击的同时，以云栖袾宏为范例，鼓吹三教一致和禅净合一，提倡念佛净土。其后，乾隆又大力扶植士大夫学佛运动，使念佛净土在社会上深入推广，成为世俗学佛的基本内容。清代佛教僧侣中，宣扬净土念佛最为得力的，当数行策、省庵、瑞安、印光等。其中行策著有《起一切精进念佛七期规定》，为近代"打念佛七"奠定了基础；印光是近代净土宗的主要代表，撰有大量净土著作。在家信徒中，周梦颜、彭绍升、张师诚、杨文会等人，都以净土为学佛的归趣。周梦颜著有《西归直指》、《欲海回狂》等，提倡净土念佛修行；彭绍升私淑于袾宏，著有净土念佛方面著作十多种，并撰有《居士传》五十六卷。杨文会是清末最重要的佛教在家信徒，他具有各宗深厚的学问，但也以净土为学佛的归宿。

四、清代的藏传佛教

对藏传佛教，清代特别尊崇和扶植格鲁派。

十四世纪时，藏传佛教各派戒律废驰，教风败坏；上层僧侣享有特权，飞扬跋扈，生活放荡。这种状况引起了民众的强烈不满。十五世纪初，宗喀巴(1357—1419)在西藏地区进行宗教改革，要求僧侣严守戒律，独身不娶；强化寺院组织和管理制度。改革得到封建领主和地方政权的支持。1409年，宗喀巴在拉萨大昭寺召集了一个大规模的全西藏教徒祈愿法会。这次大会，奠定了他作为西藏教界领袖的地位。同年，宗喀巴在拉萨以东的达孜县兴建甘丹寺，标志着藏传佛教格鲁派的正式形成。除甘丹寺外，格鲁派后来又相继建立了哲蚌寺、色拉寺、扎什伦布寺。随着势力的扩大，格鲁派逐渐由西藏向其他地区传播，并作为藏传佛教的正统教派，一直延续至今。

由于格鲁派禁止僧侣聚妻生子，为了解决宗教首领的继承问题，采取了活佛转世相承的办法。

所谓“活佛”，是指在宗教修行方面取得较高成就、能够根据自己的意愿而转世的人。活佛转世过程大致为：一位活佛逝世后，按照他生前提供的线索，或由寺院上层通过占卜、降神等仪式得出的线索，在指定的范围内寻找符合条件的婴孩即“灵童”，经过某种宗教仪式对灵童加以确认之后，他便在寺院中继承原活佛的宗教地位。

在宗喀巴的再传弟子根敦嘉措去世后，找来了年仅三岁的索南嘉措，作为转世灵童，成为格鲁派活佛。此后，格鲁派形成达赖和班禅两大活佛系统，转世制度也被格鲁派寺庙普遍采用，许多寺

庙都有活佛。

“达赖喇嘛”，意思是“智慧深广犹如大海能包容一切的上师”。这一称号始于第三世达喇索南嘉措，前二世均属追认。明万历六年(1578)，索南嘉措应邀到青海会见蒙古土默特部首领俺答汗，出于政治需要，两人互赠尊号。俺答汗赠给索南嘉措的尊号是“圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛”，意思是在显、密两教方面都有最高成就的，学问如大海般的超凡入圣大师。清顺治九年(1625)，五世达赖赴北京朝觐，受清政府的优厚款待。翌年，他受清廷册封，取得藏传佛教各派总首领的称号，确立了达赖喇嘛系统在西藏的政教地位。

“班禅”，意思是“大学者”。以班禅作为历代转世活佛的称号，是从第四世班禅即扎什伦布寺主罗桑却吉坚赞开始的(前三世均属追认)。明崇祯十四年(1641)，蒙古和硕特部固始汗率军进藏，为了巩固他在西藏的统治，赠罗桑却吉坚赞“班禅博克多”称号。“博克多”，意为智勇双全。自此，原来西藏地区习惯上用于博学高僧的“班禅”称号，成了历代转世活佛的专有称号。清康熙五十二年(1713)，朝廷派员入藏，封五世班禅罗桑益西为“班禅额尔德尼”，正式确立了班禅的地位。“额尔德尼”，意为“珍宝”。

达赖和班禅这两大活佛转世系统形成后，他们代代相传，同为格鲁派教主。在清王朝的大力支持下，格鲁派成为西藏佛教的正统派和西藏地方执政的教派，并在蒙古地区广泛传播。

清乾隆五十七年(1792)，中央政府颁行“金瓶掣签”制度，即达赖和班禅转世灵童的产生，须按宗教仪轨寻访若干候补灵童，在释迦牟尼像前经“金瓶掣签”认定，最后报请中央政府批准。从此以后，历代达赖和班禅的转世，均须经中央政府册封，才算有效。这已成为历史惯例和定制。

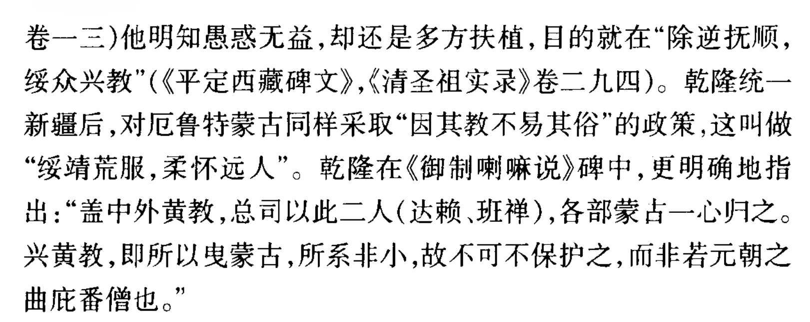
十七世纪初期，藏传佛教已传至关外。清太宗(皇太极)开始

与西藏达赖喇嘛五世(罗桑嘉措)建立关系,互致问候。入关不久,顺治帝遣使去西藏问候达赖、班禅。达赖和班禅也派人到北京朝贺。顺治九年,达赖五世率班禅代表应请入京,清廷封达赖为"西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛",有意让他成为藏、蒙两地佛教界的领袖。回藏后,达赖五世用从内地带回的金银,在前后藏新建格鲁派寺庙十三所。康熙继位后,继续遣使进藏看望达赖、班禅,带去贵重礼品。

1682年,五世达赖死后,据有天山南北的蒙古准格尔噶尔丹,与掌握西藏政权的巴桑结嘉措相勾结,东图青海蒙古和硕特部,北攻漠北蒙古。1688年,漠北蒙古由哲布尊丹巴率喀尔喀部归清。此后,各世哲布尊丹巴均受清廷册封,成为统治外蒙古的主要支柱。康熙三十年(1691),封章嘉喇嘛为"呼图克图",灌顶普慧广慈大国师,总管内蒙古佛教事务。

当西藏上层为争夺六世达赖职位而斗争不已的时候,康熙五十二年(1713),遣使封五世班禅罗桑益西为"班禅额尔德尼",为黄教树立另一领袖,以便分权统治。五十九年(1720),派兵两路进藏,册封格桑嘉措为达赖六世。次年,废除第巴职位,设立四噶伦管理西藏地方行政事务。雍正也十分重视藏传佛教,他在即位的第三年(1725),将其前住的潜邸改为雍和宫,至乾隆九年(1744),又立为藏传佛教寺庙,成为国都藏传佛教的中心。在雍正、乾隆年间,藏传佛教在内地相当流行,藏密经籍的翻译也有所开展。

清王朝对藏传佛教的支持,是它整个统治政策的组成部分。入关之前,清统治者采用满、蒙联合的手段对付明王朝。入关以后,为了巩固统治,清帝室根据满、蒙、藏民族相似的文化、宗教、历史背景,力图用藏传佛教激发他们共同的思想感情,并通过喇嘛上层控制边疆地区,康熙曾说:"蒙古惑于喇嘛,罄其家赀,不知顾惜,此皆愚人偏信祸福之说,而不知其终无益也。"(《东华续录》康熙朝



卷一三)他明知愚惑无益,却还是多方扶植,目的就在“除逆抚顺,绥众兴教”(《平定西藏碑文》,《清圣祖实录》卷二九四)。乾隆统一新疆后,对厄鲁特蒙古同样采取“因其教不易其俗”的政策,这叫做“绥靖荒服,柔怀远人”。乾隆在《御制喇嘛说》碑中,更明确地指出:“盖中外黄教,总司以此二人(达赖、班禅),各部蒙古一心归之。兴黄教,即所以曳蒙古,所系非小,故不可不保护之,而非若元朝之曲庇番僧也。”

在清室扶植下,藏传佛教在全国,特别是在蒙、藏和三北地区有相当大的发展。仅据藏地统计,乾隆二年(1737),属达赖系统的寺庙为三千一百多所,喇嘛三十万二千多人,农奴十二万一千多户;属班禅系统的寺庙有三百二十七所,喇嘛三千六百多人,农奴六千七百多户。总计寺庙(属格鲁派的)三千四百多所,喇嘛三十一万六千多人,所属农奴十二万八千多户。到光绪八年(1882),格鲁派拥有大寺庙一千零二十六所,僧尼四十九万一千多人,加上其他派别的(包括部分甘、青、康藏族地区)寺庙二万五千余所,僧尼七十六万余人,据估计,僧尼约占当时藏族人口的二分之一。至此,藏传佛教已经走向它的反面。按照格鲁派戒律,僧尼不得婚嫁;喇嘛一般不事生产,特别是不能从事农业生产。这对于藏族地区人口和经济的正常发展,无疑是极其严重的威胁,也危害了整个民族的发展。在蒙古地区,情况大体相似。

五、清代的居士佛教

清代末年,佛教已衰弊至极。但在文人士大夫中,佛教义学反而出现相对活跃的气象。

汉魏以后,以文人士大夫身份学佛参禅、扶植佛教事业的知名

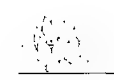


人物,历代都有。他们大致可分为两类:一类是承担译经刻经、建造寺塔等所费的施主;一类是研习和发挥佛教义理,调和儒释关系的士人。当然,在这些文人士大夫中,不乏有逃避现世,不满现状者。明万历(1573—1620)前后,由李贽发端,将佛教当作观察宇宙人生和批判伪道学的思想武器,使佛教义理成为程朱理学的异端,并逐渐演化为一种社会思潮。这是中国思想史上值得注意的现象。

明末的政治腐败,强化了官僚士大夫背离道学,向佛教靠拢的倾向。及至明亡,主张抗清复明而又独具见识的士人,有相当一批以佛教为归趣,如戒显、澹归、檗庵、担当、大错,以及明宗室八大山人、石涛等,均出家为僧,不为清廷效命;未出家者,也借佛教义学阐述自己的理论体系,包括方以智、黄宗羲等人。

清代自道光(1821—1850)起,国势衰败已定。殖民主义者的侵略,开始唤起民族的觉醒。一批进步的文人士大夫,把佛教义学当作挽救国家民族的精神武器。龚自珍(1792—1841)引申佛教"业报"学说,说道:"人心者,世俗之本";心力所至,足以"报大仇,医大病,解大难,谋大事"。据此而言,"天地人所造,众人自造,非圣人所造"(《壬癸之际胎观第一》)。这种不依赖于"圣人",而要求"众人"以自有之心力创造天地的呼喊,无疑潜在着某种革命的因素。其后,魏源(1794—1857)、康有为(1858—1927)、谭嗣同(1865—1898)、梁启超(1873—1929)、章太炎(1869—1936)等人,继续发挥佛教的主观战斗精神,宣传悲天悯人的忧国忧民思想,鼓动民众不怕牺牲、团结奋进的宗教热情。居士佛教成了中国近代民主革命思想中的一个不可忽略的环节。

与此相应,居士佛教对于佛典的搜集整理和义理的探究,也有了新的发展。这类居士在清初有宋文森、毕奇、周梦颜、彭绍升等,而以彭绍升(法名际清,1740—1796)最为著名。他广泛阅读大小

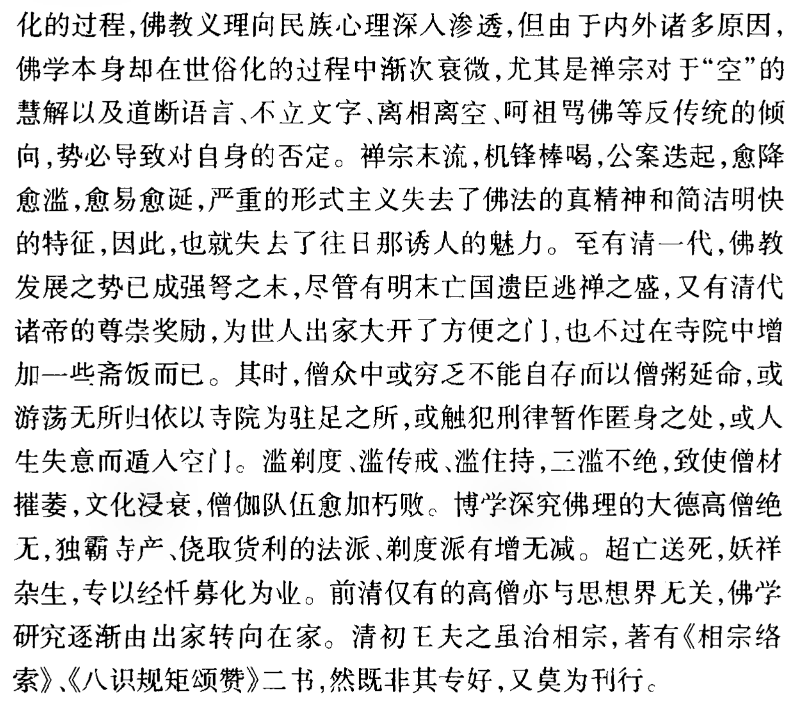


乘经论，信仰念佛净土，撰有《居士传》、《二林居集》等。与彭绍升同时的，有罗有高、汪缙等人。清代中叶，有钱伊庵、江沅、裕恩、张师诚等人。晚清刻印佛经之风盛行，郑学川在苏州、常熟、杭州、如皋、扬州等地设置刻经处；杨文会(1837—1911)则创立金陵刻经处，影响尤为深广。

第十章　近代佛教概要

经历了康乾盛世的大清帝国，由于内忧外患等各种矛盾的加剧，而致陵夷衰颓，早已显现出一种不可挽回的下世光景。进入二十世纪以后，更是军阀混战，列强入侵，偌大中国已经安放不下一张平静的书桌了。西方文明的挑战，使"天朝上国"的风流年华以及自我中心的文化心理定势都已丧失殆尽。坚船利炮，富国强兵，振兴民气，救亡图存，是这一时代思潮的主旋律。围绕这一主旋律，锐意改革的有识之士，奏起各种不同的乐曲。洋务派力主变用，即所谓"中体西用"，着眼于物质文明的提高，以自强求富为鹄的。革命派疾呼"不得不变昔日之政体"（邹容《革命军》），主张以暴力介入，"举政治革命社会革命毕其功于一役"。新学家则倾向于变法，认为"政变全在定典章宪法"（康有为《日本变政考》），持以文化介入政治的态度，强调"用宗教发起信心，增进国民的道德"，作为变法图强的根本保证。总之一句话，社会政治问题是当时的主要课题。尤其是以文化介入的新学家，在那学问饥荒的年代中，更为重视理论思维对社会变革的指导作用。于是，以"变易"、"民本"、"大同礼运"等儒家思想为本位，兼收并蓄东西文化，特别吸收已经世俗化的中国佛学，作为他们经世致用的理论武器。因此，这一时期的佛学必然具有上述时代思潮的特殊性格。

如前所述，唐代佛学革命之后，佛教虽然完成了中国化、世俗



化的过程,佛教义理向民族心理深入渗透,但由于内外诸多原因,佛学本身却在世俗化的过程中渐次衰微,尤其是禅宗对于“空”的慧解以及道断语言、不立文字、离相离空、呵祖骂佛等反传统的倾向,势必导致对自身的否定。禅宗末流,机锋棒喝,公案迭起,愈降愈滥,愈易愈诞,严重的形式主义失去了佛法的真精神和简洁明快的特征,因此,也就失去了往日那诱人的魅力。至有清一代,佛教发展之势已成强弩之末,尽管有明末亡国遗臣逃禅之盛,又有清代诸帝的尊崇奖励,为世人出家大开了方便之门,也不过在寺院中增加一些斋饭而已。其时,僧众中或穷乏不能自存而以僧粥延命,或游荡无所归依以寺院为驻足之所,或触犯刑律暂作匿身之处,或人生失意而遁入空门。滥剃度、滥传戒、滥住持,三滥不绝,致使僧材摧萎,文化浸衰,僧伽队伍愈加朽败。博学深究佛理的大德高僧绝无,独霸寺产、侥取货利的法派、剃度派有增无减。超亡送死,妖祥杂生,专以经忏募化为业。前清仅有的高僧亦与思想界无关,佛学研究逐渐由出家转向在家。清初王夫之虽治相宗,著有《相宗络索》、《八识规矩颂赞》二书,然既非其专好,又莫为刊行。

嘉、道以还,国势凌替,屡经丧乱。草野小民,旦不保夕;达官显贵,忧生虑死;“有识阶层”视一切为过眼烟云,遂感生死事大,都希望为这种令人惶惶不安的现象找出一个令人满意的答案。但是传统文化对之语焉莫详,西方哲学尚未系统传入。因此,士子学人便转向佛学,进行关于人生的玄理探讨,作为他们经世治乱、自度度人的理论指导。首先是乾隆年间彭绍升发其端绪,其“志在西方,行在梵网”,与汪大绅、罗有高、薛起凤笃志信仰,潜心佛乘,与戴震、袁枚往复辨难生死之说。钱伊庵、江沅继其后,龚自珍、魏源、王闿运、康有为等公羊派之硕儒及石埭杨仁山居士纷纷以己意进退佛说,推促居士佛学兴起,汇成晚清思想界的一股伏流。

清末民初,居士辨析佛典者,不绝如缕。弘扬佛法的中心已由



寺僧转向在家学佛之上，于是居士勃兴，人才辈出，佛、法、僧三宝之外，又有四宝之说。龚自珍号称乌波索迦，魏源易名菩萨戒弟子魏承贯，杨仁山称净业弟子，郑学川号千花佛戒弟子，足见世人学佛已风靡一时。由是学者、思想家无不竞相研究佛理，政治家也涉猎佛典。梁启超、谭嗣同、夏曾佑辈及国学大师章太炎，乃至君宪三败后的杨度均公然为佛学弟子而兼治佛学，游走于儒佛之间。释迦弟子前有禅僧敬安卫教爱国之热忱，兼文理以为诗；继以太虚、仁山之佛教三大革命，以人生佛学、人间佛教为祈向；既有印光儒释融通之净土，月霞禅教并进之华严，谛闲禅净同归之天台，更有弘一由儒入释，由名士而遁迹空门，以戒为师精研勤修，复兴宝华山之律宗。至于杨仁山弟子欧阳竟无，尤以金陵刻经处为重镇，刻经兴学，培养僧材，创办佛学刊物，直接影响了当代学者的学术思想。而他们在各大学讲台宣讲佛教哲学，开创了近代佛教文化传扬的新局面，进一步促进佛学社会化、系统化、理论化。

梁启超在《清代学术概论》中指出：

> 晚清思想有一伏流曰佛学。
>
> 龚自珍受佛学于绍升（梁误。龚受佛学于江沅，江受之于彭），晚受菩萨戒。
>
> 魏源亦然……龚、魏为今文学家所推奖，故今文学家多兼治佛学。石埭杨文会……夙栖心内典，学问博而道行高，晚年息影金陵，专以刻经弘法为事……深通法相、华严两宗，而以净土教学者，学者渐信之。谭嗣同从之游一年，本其所得以著《仁学》……梁启超亦好焉，其所论著，往往推挹佛教。康有为本好言宗教，往往以己意进退佛说。章炳麟亦好法相……故晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关。而凡有真信仰者，率皈依文会。

梁启超的这段话虽不尽准确，但就佛教在近代的影响和发展



而言，还是摹写了佛教由缁衣而入居士长者之间并与时代精神紧密结合的风貌。即：

龚自珍、魏源开今文经学家兼治佛学之风。

杨仁山对近世佛学的广泛影响。

谭嗣同的佛学思想——《仁学》。

康有为"以己意进退佛说"的大同理想及其他新学家的佛学研究。

梁启超、章太炎推尊佛法，欲以之陶冶人心，重建近代哲学。

同时梁启超还强调，"我国今后之新机运，亦当从两途开拓"，在理性方面即其所谓的"新佛教"是也，指出晚清佛学发展的方向及其在近代中国社会和文化中所占据的重要地位。

总的说来，中国近代佛教由缁衣而入于居士，由出世而转向入世，由超越回向参与，诸宗合流，共期净土，同时沿着经世致用和哲学思辨两条道路向前开拓。而龚自珍和魏源分别是这两个发展方向的前驱先路。

日本学者稻叶君山在《清朝全史》一书中指出：近世之佛说，自彭绍升殁后，龚自珍驱使瑰丽之文辞，发挥公羊派之势焰……著《龙藏考证》等书，晚年读天台宗之书，颇信从之。与自珍并称之魏源，亦信奉佛教，著有《净土四经》。"龚、魏以来，公羊派多公然为佛弟子以研究佛教者，实最近八十年内所起之新现象"。这段话客观地说明了龚、魏在中国近世佛教史上但开风气之先的作用。

事实上，龚、魏二人的出身、性格及生活经历是很不相同的。龚自珍出生于一个官宦世家，诗书旧族，魏源则降生在一个兼通艺事、诊病施药的小吏之家。魏源处世治学，默而深思；龚自珍待人接物，疏而狂放。但佛教以苦、空观念否定现存社会，以心、识吞并客观世界的教义，迎合了他们补天济世的共同愿望。他们都从佛教中汲取新的营养，丰富自己的思想，开启了近世以佛经入世，用

宗教发起信心，进而实现社会变革的新风，说明他们的思想具有共同的时代意义。然而他们佛学研究的差异，却为后世革新派提供了可供选择的两种不同道路。在思想上，如果说龚自珍以他那瑰丽飘逸的浪漫主义色彩投合了晚清一代渴望自由解放的青年们的忧患意识，点燃了他们变革现状的激情的话，那么，魏源则以他那条理分明的现实主义方略，强化了近世民主斗士变法图强的使命感，唤起了他们改造中国的信心。在学术上，龚自珍对佛教的信仰，纯以个人情感为转移，追求自我，实现自我，且致力于佛教文化研究，最终转向佛教哲学研究，开创了近现代佛学思辨之先路。魏源对自心净土的终极依托，包含了更多的现实的理性思考，经世为用，治心为本，以体起用，终于把佛学作为一件治世济人的精神武器，为近代经世佛学创榛辟莽，探出了一条通达以佛法求世法的经世之路。因此可以说，他们是晚清佛学伏流的源头，也是近代佛教入世转向的铺张扬厉者。

第一节　近代佛教理性思辨的前驱先路

一、龚自珍对佛教的认同

龚自珍出生于一个官宦世家，诗书旧族。其外祖父是著名的文字学家，己丑贡士，官至内阁中书军机处行走。父丽正，丙辰进士，曾任江南苏松兵备道，署江苏按察使。母段氏，与父俱有文名。他八岁时读《登科录》，即有志于科名掌故之学；十二岁从段玉裁习《说文》部目，受训诂的训练；二十七岁于家塾从著名常州学派今文经学家庄绶甲学习公羊学；二十八岁在京师又从刘逢禄探索《公羊

春秋》的微言大义，倡经世致用之学。按说，龚自珍的学识自有家学渊源，父辈的谆谆告诫，书卷气的长期熏陶，加上今文经学经世致用的教育，理应沿父辈所走过的道路，科举及第，做名官、名儒。但是，龚自珍宦游之路并不像他们想象的那样是一条通途，直到二十七岁，才在浙江乡试中中举，其后留连科场，前后十二年，与试六次，于三十八岁，才中式第九十五名。尽管在其廷试对策中，效王安石《上仁宗皇帝万言书》，洋洋洒洒，胪举时事，从政教、用人、治边等方面陈述己见，语惊四座，直言不讳地提出"以边安边"、"足食足兵"的治边政策，但是那些臣节扫地以尽的官僚们感到龚自珍必为王荆公之亚，"卒以楷法不中程，不列优等"（吴昌绶《定庵先生年谱》），以三甲十九名赐同进士出身，授以一个小小的七品知县，断绝了他进入翰林院的希望。龚自珍因而拒辞不受。呈请仍归内阁中书，这实际上也就断绝了他在仕途上飞黄腾达，实现补天济世这一抱负的希望。所以，其后他便借助他那如椽之笔，抒发他的政治理想和心中的不平，并以诗酒自娱，携名妓，游名山，好诙谐，广交游，多与文人学士、山僧奇士相往还，以诗佛、文儒终其一生。

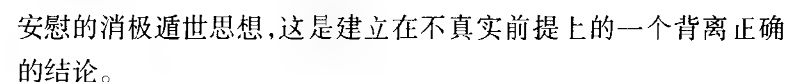
从另一面看，龚自珍生长在风景秀丽、名刹如林、高僧如云的杭州。其家世有隐德，其父虔心向佛，乐善好施，与净土大师凤翔上人有深厚的友情（丁申、丁丙《国朝杭郡诗三辑》卷二十一，载龚丽正《题凤翔上人小影》三首），其母能诗工书，对龚自珍"慈爱甚挚"（吴昌绶《定庵先生年谱》）。家庭教育的影响和宠爱，环境的熏陶，既铸成了他狂放不羁，恃才傲物的性格，也奠定了他"幼信转轮，长窥大乘"（《齐天乐·序》）的思想基础。

龚自珍"小时体弱，闻斜日中饧箫声则病，逌壮犹然，莫喻其故"（吴昌绶《定庵先生年谱》），故常依其母膝下，倍受娇宠。及长，为人简易跌宕，不修细行，故衣残履，丝理寸断，"兴酣，喜自击其腕，善高吟"。"与同志纵谈天下事，风发泉涌，有不可一世之意"



（张祖廉《定庵先生年谱外记》）。且手舞足蹈，旁若无人。我们遍观龚自珍的史传、佚闻，无不以怪诞不经、挥金如土、玩世不恭之类的词句名之。他一贯以自我为宗，不傍依门户，好发俶诡怪异之论，往往“引公羊义讥切时政”（梁启超《清代学术概论》），所以常被抱残守缺，依竹附木的平庸文人视为野狐禅，“舆皂稗贩之徒及士大夫并谓龚呆子”（张祖廉《定庵先生年谱外记》），而龚自珍也常以超凡脱俗的名士自居。少年时期，他曾读《东方朔传》，“恍惚若有所遇，自谓曼倩后身”（张祖廉《定庵先生年谱外记》）。曾有画师朱野云游京师，写了一幅对联赠龚自珍：“灌夫骂坐非关酒，江敩移床那算狂”，龚自珍阅后大喜，立即悬之于室。有人说：“入门但观此联，便知是定庵家也。”（《清稗类钞》卷七十一）曼倩是东方朔的字，江敩是南齐著名的风流名士。我们由此可以看出，龚在青少年时代就以“爱经术，博观外家之语”（《史记·滑稽列传》），人皆以为狂士的东方朔为楷模，而且把江敩移床让客的狂态也视为平常，完全可以想象出龚自珍为人豪放，不拘小节的性格。这种性格不仅是他自然品质的外化，而且也是对桎梏人们思想数百年之久的理学和约束人们行为的礼教的反动。他这种狂放的性格，在道学家那里是没有存身之处的，只有魏晋名士的身上和高谈“万法唯心”，视万物皆空，甚至呵祖骂佛的狂禅本身，才能找到它的依归。所以，龚自珍便向青灯古佛靠拢，孜孜不倦地从佛经中吸取养分。他结交名僧，“狂便谈禅，悲还说梦”（佚名《齐天乐·和影事词》录龚自珍《影事词选·清平乐》注。凭藉佛家的义理，表现自我，实现自我。这种性格上的“狂”和超然物外的“禅”在心理上的认同，便是他学佛的一个基本原因。

有人认为，龚自珍中年开始学佛是因为官场失意，孑身远游，不是出于自己的自由意志，不是为了履行自己的社会责任，而是为了逃避现实的阶级斗争，现世的痛苦，在“西方极乐世界”寻找精神



安慰的消极遁世思想，这是建立在不真实前提上的一个背离正确的结论。

前面我们已经提到，个性和禅意在心理上的认同是龚自珍学佛的基本原因，幼年时，他已经具有学佛的环境和性格特征。所以，青少年时期，当他正在无忧无虑地读书、应考、著述，自由地表现自我，充分地发展个性的时候，就开始学佛了。那时他对官场的黑暗，社会的腐败还没有切肤之痛，因此根本谈不上失意和逃避的问题。

首先，我们在编年诗中最先看到的是龚自珍在己卯年，即其二十八岁梦时得"东海潮来月怒明"一句，醒后，写成七律一首，其中"昙誓天人度有情，上元旌节过双成……梵史竣编增楮寿"，足以反映他对佛法、佛典已具有一些基本知识，至如佛说法时似优昙钵花开，禅宗的"惠如日，智如月，智慧常明"(《坛经》)也表现了他在领悟佛理后的愉悦心情。另有一首"邻儿夜半哭，或言忆前生，前生何所忆，或者变文名"，则是他对佛教三世轮回思想的诗化。所有这些，决非不学佛的人所能道出的。

其次，在《与江居士笺》中，所谓"别离以来"，"重又三年"，是指嘉庆二十五年龚自珍参加会试落第，这年秋，与江沅、顾广圻等人同集苏州虎丘，至其第四次会试失败，在京师致江沅书时，其间与江沅分别恰好三年。但是我们不能说嘉庆二十五年，龚、江苏州聚会就是他们的初交，因而得出龚自珍在二十九岁这一年开始从江沅学佛的结论。况且，龚自珍在这次聚会上作《欢宴咏》一诗，首句"尽道相逢苦日短"(《编年诗》,《赵晋斋魏、顾千里广圻……江铁君沅同集虎丘秋燕作》)，语意熟稔，非同一般，可以说，他们这次相会已是重逢。因此，龚自珍当在此之前认识江沅，而"自见足下"亦当在龚自珍二十九岁以前，从江沅学佛也必在二十九岁以前。更何况，江沅是段玉裁的门生，从段数十年，而段于龚自珍二十四岁时

弃世,故龚认识江沅不会晚于二十四岁。

其三,“自见足下而坚进”一句,说明龚在见江沅之前已经开始学佛,而见江之后,佛学更有长进。龚自珍说江沅“是予学佛第一导师”不等于龚自珍在认识江沅之前,不能靠自学博学旁收,涉猎佛典。

其四,龚自珍在《齐天乐》序中说:“予幼信转轮,长窥大乘。”说明他自幼就仰慕佛教,诵习佛典。另据张祖廉《定庵先生年谱外记》中记述:龚自珍幼时“居近法源寺,稍长,保姆携之入寺,辄据佛座嬉戏,挥之弗去”。丙午年,他三十五岁时,独访法源寺,故地重游,寻十六、七岁时旧踪,历历在目,怅然赋诗:“髫年抱秋心,秋高屡逃塾。宕往不可收,聊就寺门读。”这里的读决非读四书五经之类的儒家经典,而是由于佛门的壮丽圣洁,佛教玄奥的说法,引发了他的好奇心,并产生了心灵上的观照,因而常逃学到寺院阅读佛教读物,否则,就无需逃学到寺门读书了。当然我们并不是说他早就产生了佛教信仰,而是强调像龚自珍这样的人“靡书不览”,好“旁征博引,以伸己说”(吴昌绶《定庵先生年谱》),当他看到佛教殿堂空旷幽隐的气氛,感到佛家那种新奇神秘的境界时,产生猎奇之心,去学习,去探索,则是顺理成章的事。还有,在他二十七岁时所作的《阐告子》一文,关于性无善无恶问题已同天台宗要义暗合,这些都说明他思想上早已受到佛教意识的冲击了。

最后,我们又在清末著名校雠学家顾广圻所著的《思适斋集》中看到,顾于己卯年(1819)曾为龚自珍赋叶小鸾眉子砚(龚自珍也曾为此砚赋《天仙子》),他指出:“时定庵方谈佛也。”词中有“居士借经龛”,“偷窥晓镜语重参”等语,语间禅意盎然,显然在同龚自珍交流学佛的感受,其年龚自珍二十八岁。顾与龚为同一时代人,且过从甚密,他的话是颇可信的。“时定庵方谈佛”一句可以有两种解释:一是顾于己卯年写此词时,二是龚为眉子砚自赋《天仙子》

时，此时自然在顾赋词之前。无论根据哪一种理解，龚自珍学佛都早于二十九岁，或于二十八岁，或于二十八岁之前。况且顾所说的是“谈佛”，“谈佛”必须知佛，知佛必须学佛，所以说龚自珍学佛的时间应当上溯到更早。

综上所述，龚自珍在二十岁以前的青少年时期，当他慷慨激昂，纵论天下大事，满怀信心地致力于科场考试，以跻身于名臣之列，正是他“怨去吹箫，狂来说剑”，春风得意的时候，已经迈开了学佛的脚步了。

二、对天台宗的研究

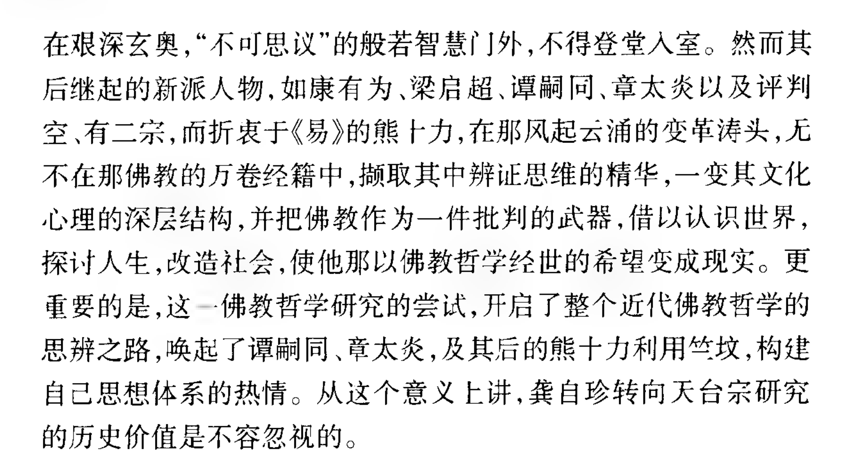
《羽琌山民逸事》记载：“山民（龚自珍号）学佛，主持咒及天台法华宗旨，詈禅学。”这是目前唯一披露龚自珍对佛教各宗的态度，揭示了他早期修习密宗，晚年研究天台的学佛经历。

龚自珍于四十二岁时才开始读天台宗书的。他在改定《阐告子》时说：“予年二十七著此篇。越十五年，年四十二矣，始读天台宗书，喜少作暗合乎道，乃削剔芜蔓存之。”从这句话中，我们可以得到两条信息：一，他自四十二岁始习天台宗；二，以自我欣赏的口吻，洋洋自得地说他过去的作品与天台宗宗旨契合，故删削一些枝蔓，以新的面目重现往日观点。这与一般人“悔其少作”的常情截然相反。所以，透过这一现象，探讨其心理活动是很有必要的。

第一点无需解释已经是很清楚了。由第二点我们可以看出，龚自珍自少年时期直至四十二岁以前，对佛学的研究是出于文化研究的目的和一种宗教信仰，或者是借用的他山之石，所以重点持密宗真言、净土念佛法门以及禅宗反观内心、顿修顿悟等一些宗教实践活动。或者借用佛教作为一种新的表现手法，化腐朽为神奇，



喜笑怒骂皆成感时讽政之作；或者引经据典，从事一些佛教典籍的考据工作。然而，在他于晚年深入接触到天台宗的思想后，发现天台宗所包含的丰富哲理及其所具有的思辨性，是密宗、净土宗望尘莫及的，况且天台宗“一心三观”、“一念三千”，有情无情“皆有佛性”的论证引起了他心底的共鸣，与他那个性自由、众生平等的思想发生谐振，特别是天台宗“无情有性”的学说与其旧作《阐告子》“性无善无不善”、“善恶皆后起”的观点一致，唤起他对佛教哲学研究的兴趣，希望能利用宗教哲学这一新的武器，在万马齐喑的氛围中，起到振聋发聩的作用。所以他不仅自称“天台裔人”，以弘天台宗教义为己任，而且很快把兴趣转到哲学气味更浓的天台、唯识、华严诸宗。他撰写了《最录金刚錍》，指出《金刚錍》“立无情有性宗”这一命题的思想价值，论证了无情“有十法界性”，“九法界必具佛性”，逻辑地推演出一切众生皆有佛性、世法平等的反对封建礼教的思想。他写了不少关于天台宗的文章和诗词，不厌其烦地表示要“重礼天台”、“疾证法华三昧”、称颂“天台如日出”（《最录四念处》），“《妙法莲华经》为经之王”（《妙法莲华经四十二问》），“天台之功，斯为最大”（《最录觉意三昧》）等，表现了对天台宗的超常热情。同时他也开始涉猎富于思辨特征的唯识宗，并录唐玄奘撰写的《八识规矩颂》，满怀崇敬的心情，盛赞“学者睹慈恩宗如日月在天矣”。龚自珍晚年的这一转变，正是魏季子所说的主持“天台法华宗旨”的客观依据，也是“晚岁亦耽佛学”（梁启超《清代学术概论》），“晚犹好西方之书”（魏源《定庵文录·序》），以及近人多认为龚自珍主要是从事天台宗研究的依据。然而很可惜，在他刚刚探及天台精义，并打算从佛教哲学方面另辟一条通达经世致用的蹊径后，仅仅八年时间便与世长辞了。所以他进行佛教哲学研究的希望并未由他付诸实现。或者是由于时间的短暂，或者是由于他的逻辑思维能力远不如他形象思维能力的缘故，致使他一直徘徊


在艰深玄奥，"不可思议"的般若智慧门外，不得登堂入室。然而其后继起的新派人物，如康有为、梁启超、谭嗣同、章太炎以及评判空、有二宗，而折衷于《易》的熊十力，在那风起云涌的变革涛头，无不在那佛教的万卷经籍中，撷取其中辨证思维的精华，一变其文化心理的深层结构，并把佛教作为一件批判的武器，借以认识世界，探讨人生，改造社会，使他那以佛教哲学经世的希望变成现实。更重要的是，这一佛教哲学研究的尝试，开启了整个近代佛教哲学的思辨之路，唤起了谭嗣同、章太炎，及其后的熊十力利用竺坟，构建自己思想体系的热情。从这个意义上讲，龚自珍转向天台宗研究的历史价值是不容忽视的。

第二节　近代佛教经世致用之创荆辟莽

一、从佛学中求经世之本

李柏荣《日涛杂著》中说："道光朝内阁中书舍人，多异材隽彦，龚自珍定盦以才，魏源默深以学。"左宗棠则明确地指出魏源的经世之学远在龚自珍之上。他说："龚博而不精，不若魏之切实而有条理……益叹魏子所见伟不可及。"（郭嵩焘《古微堂诗集·序》）显而易见，作为近代维新思想的先驱人物，魏源是以学术见长于世的。

但是当我们具体考察魏源的学术思想时，就会发现其中有两层耐人寻味的东西。一是其形式上的兼容性及其所表现出来的杂博和矛盾。郭嵩焘曾经指出："魏默深先生喜经世之略，其为学淹博贯通，无所不窥。"（郭嵩焘《古微堂诗集·序》）从先秦诸子到程朱

理学,承春秋公羊启今文经学,由陆王心学入佛教净土信仰,杂取旁收,似乎"矛盾重重","不成体系"(陈方明《魏源哲学思想的剖析》,《中国哲学史论文集》)。二是当我们透过这种现象,从内容上探究,处处可以感到有一种特质维系着这形式上的兼容性。这种特质便是致用性。还是郭嵩焘说得好:其学"务出己意,耻蹈前人"。他对前人的思想兼收并蓄,但决不是囫囵吞枣,而是经过咀嚼、消化而为自己文化观念的营养成分。必须承认,魏源也像其他的中国知识分子一样,是按照传统模式塑造出来的。他接受了励精图治、修齐治平的儒家思想的教育,这思想的本身,就具有对其他异质文化兼包并容并进行同化的机制,因此一方面表现出兼采百家,形成斑驳陆离、独具特色的外貌,另一方面则更进一步深化和加强它经世致用的本质特性。正如近人齐思和所说:"兼揽众长,各造其极,且能施之于实行,不徒托空言。"(齐思和《魏源与晚清学风》,《燕京学报》1950年12月,39期)可以说魏源治学的出发点和终结点,以及贯穿其整个学术思想的基线,就是致用性。

致用者,于民生有利之谓也,"亦物质发达之门"(蒋方振《清代学术概论·序》),即魏源所说的"便民"和"富国"。学人王家俭综述魏源一生是"倡经世以谋富强,讲掌故以明国是,崇今文以谈变法,究舆地以图边防,策海防以言战守"(王家俭《魏源年谱》),集中地概括了魏源以致世为用的学术思想特征。这里我们用魏源自己的话说,就是"以实事程实功,以实功程实事"(《海国图志·序》),"上之能九年通经者,以淑其身,以形为事业,……以《周易》决疑,以《洪范》占变,以《春秋》断事,以礼、乐服制兴教化,以《周官》致太平……谓之以经术为治术"(《默觚·学篇九》)。可见其兼采百家的学术思想,全在于决疑、断事、兴教化、致太平,一句话,就是以经术为治术。这一经世致用的特性,使各家的差异、矛盾,冰释融化在他的思想体系中,从而结成一个牢不可破的,殊质同用的文化体。

我们可以毫不夸张地说，它实质上是近代应急的实用哲学的嚆矢！它在形式上的兼容性和在本质上的致用性便是魏源以“学”见长于近代思想史的重要原因。

二、对佛学之经世的理解

在魏源看来，治世必本于心存泽物，致用则在于人尽其才，人才则归本于人心的净化，所以魏源始终把价值根源的人心问题，当作其经世致用之本。然而，当时的积弊有两条，一是“人材之虚患”(《海国图志·序》)，二是“人心之寐患”(《海国图志·序》)。庙堂之上是庸鄙乡愿的老朽纨裤；省府州县是鱼肉乡里的贪官猾吏。人才匮乏，人心昏寐，是经世致用急需解决的根本问题。致用——人才——人心，这三者的逻辑推衍，便把佛法和世法，治世和治心，从体用的关系上联接起来了。这理性思考的结果，促使他会通儒释，折衷朱陆，调和理学和心学，并以“心”为其学术的总纲，以佛性、诚敬等纯化意念，希望借助佛陀的愿力，“去伪，去饰，去畏难，去养痈，去营窟”(《海国图志·序》)，“先平人心之积患”(《海国图志·序》)，使人心“违寐而之觉”(《海国图志·序》)，使人才也随之“革虚而之实”(《海国图志·序》)，如此“寐患去而天日昌，虚患去而风雷行”(《海国图志·序》)，整个社会将政治清明，生机勃发，雷厉风行。魏源晚年专心净土，会译并手录净土四经，劝人持名念佛，宣号专一意志，和其前作为一个身处衰世的名幕，今文经学的学者，广事编撰，以求变古、更法、富国、寿民的心念并无二致。所以杨文会在《重刊净土四经》书后，给予魏源很高的评价。他说：魏源“世缘将尽，心切利人”。杨文会入室操戈，直探本源，指出：“魏公经世之学，人所共知，而不知其本源心地，净业圆成，乃由体以起用也。”这

话从根本上阐明了魏源的净土思想和经世之学的关系，指出以佛法求世法的目的在于治心，以经术求治术的目的在于致用。净业是体，经世为用，体用一致，圆融无碍。具体地说，在佛学方面，魏源有一整套以经世为用，以治心为本，以觉悟为渡化众生津梁的净土思想。

魏源在谈到其经世之学时，特别强调心力的作用。他说："君子用世之学，自外入者其力弸，自内出者其力弘，力之大小，由于心之翕散。"(《默觚·学篇十一》)所以他认为"心为天君，神明出焉"(《默觚·学篇七》)。很显然，他是把心视作能涵盖天地，化生万物的本源，视作经世致用的根本。人的成功与否，完全取决于人的心力的发挥程度。他在《默觚·学篇五》有大段的精彩论述，这里不妨将有关部分照录如下：

人之心即天地之心。

人知心在身中，不知身在心中也。

"万物皆备于我矣"。

人赖日用之光明以生，抑知身自有其光明与生俱生乎？灵光如日，心也，神光如明，目也。光明聚则生，散则死；寤者昼，寐者夜；全则哲，昧则愚。火非此不明，水非此不清，金非此不莹，木石非此不生成。故光明者，人身之元神也。神聚于心而发于目，心照于万事，目照于万物……回光返照，则为独知独觉；彻悟心源，万事备我，则为大知大觉……。

熙者，人心本觉之光明乎？……夫岂离人人灵觉之本明而别有光明也哉？"天之生斯民也，使先觉觉后觉"，而觉之小、大、恒、暂分焉。……诗曰："日就月将，学有缉熙于光明。"

好了，仅此我们足可以证明魏源是把心作为其学术之本的。同时我们也可以看出他援佛入儒，以佛释儒，会通儒释的良苦用心。这里连语言几乎都是照搬儒家经典和陆王之学的，但其思想

的归宿明显是慈悲普度觉有情的佛家救世观念。在魏源看来，人皆有佛性，人皆可为尧舜，关键在于要力求本心之光明，展示了觉悟的重要性。“大觉如日……小觉如灯烛，偶觉如电光，妄觉如磷火”（《默觚·学篇五》）。人们的圣、贤、常、愚、小黠，只不过是觉的程度不同造成的差异。我们知道，佛陀就是最觉觉者，佛家论修持，有“自觉”、“觉他”和“觉行圆满”三个方面；儒家，特别是宋儒强调“明明德”，“新民”和“止于至善”三条规则。佛教论觉悟的力量根源在于佛性、真如；宋儒把内圣外王的道德修养归根于诚敬；阳明则更强调人的良知。这些说法固然不同，但在魏源看来，万变不离其宗，都是要革除人心的积弊，转寐之觉，变无明为净。魏源就是这样以佛氏之觉阐释儒门之学的。所以他在《默觚·学篇一》中开宗明义地指出：“学之言觉也，以先觉觉后觉……觉伊尹之所觉，是为尊德性，学傅说之所学是为道问学。”这里魏源进一步以佛氏的“觉”会通了内在的道德修养和外在的学问于一心。经世须求本于心，治学亦当以心为本，即所谓“六经注我”。他说：“求吾本心于五千言而得，求五千言于吾本心而无不得。”（《论老子一》）这里又用“心”贯通了释老，使其以心为本的经世之学，在形式上的兼容性，更具有普遍的意义。

但是，“末世小人多而君子少”（《默觚·学篇二》），“不难于祛百载之积患，而难于祛人心之积利”（《海运全案·序》）。这就给魏源自己的佛教净土思想提出了一个新的，也是艰难的课题。在魏源这一方面，所谓学，从根本上讲，不外乎锤炼心志，纯化意念，翻然觉悟，超凡入圣，才能够旋转乾坤，补天济世。但是人心难测，世风日下，无明者多，觉悟者寡，一切有为之法又都于世无补。他说：“古人言学，惟对勘于君子小人……始知一念之中，有屡舜而屡跖者。”《默觚·学篇一》）在他看来，人之入圣超凡，做贼做寇，不过一念之转；成佛坠狱，极乐极苦，仅在迷觉之间。他以天台宗一念三

千的理论解释这大千世界中的复杂现象。所以求经世之本——促使人心的净化,即后起的维新派所谓的"新民德"和鲁迅所说的"改革国民性",更需要借助深弘广远的佛力了。

最后还有一点需要说明的是,魏源在经济改革方面,针对传统的重本抑末思想,旗帜鲜明地提出了"缓本急标"的政策,主张"货先于食",尽快发展资本主义工商业,以抵制外国资本主义的经济掠夺。在政治上,魏源却主张标本兼治,体用一致的方针,也就是说要经世和治心同时并举。基于这一方针,他以今文经学和道家的心术入世,希望凭藉外国科学技术发展国民经济以治标;又急需寻求一种优于传统思想的理论武器以治本。值得注意的是,魏源对西方的了解仅限于"林尚书所译欧罗巴人《四洲志》……旧闻异域之书十余种"(姚莹《康辎纪行》),以及仅有的一次和英俘的接触,而且他的注意力也只是放在战舰、火器和养兵练兵之法等先进的科学技术上,因此,其西方哲学思想的来源,即使是有,也少得可怜。所以他不得不把寻求治本之法的努力转向既是中国传统思想的一部分,而且以心性问题为哲学理论核心,着重于自心觉悟的佛教教义,希望通过宗教的力量,觉人心之寐,净人心之垢,除人心之弊,奋发图强,勇猛精进。

第十一章　杨仁山与近代佛教

梁启超先生曾言，晚清新学家，无不与佛学有关，“而凡有真信仰者，率皈依文会”。由此足见杨仁山在近代佛教史上的重要地位。

杨仁山出生于一个书香仕宦之家，自幼深受黄老庄列思想的熏染，性情疏旷，驰逐声色，淡于名利，好联社角诗，属洒脱飘逸一流的饱学之士。其思想深处，本自潜藏着对于理想境界的超越追求和实现自我的下意识精神力量。晚清时局动荡，使他饱尝颠沛流离之艰难。眼见社会久经丧乱，人生如处一大杀场中。至二十七岁，“先君子弃世，家贫母老，无以为生”（杨仁山《等不等杂观录》）。国乱，家衰，身病，内外交逼，人生无常之思油然而起，因而对人类生存的信念发生了动摇，对人的价值的实现产生了怀疑。正如梁启超所总结概括的那样，“社会既屡经丧乱，厌世思想，不期而自发生，对于此恶浊世界，生种种烦闷悲哀，欲求一安身立命之所，稍有根器者则必遁逃于佛”（梁启超《清代学术概论》）。杨仁山正是身经丧乱而又稍有根器者。他在外遭忧患，内感病痛的烦闷哀愁之中，希望超越支配整个人类及自身命运之社会异己力量，在《大乘起信论》如来藏缘起的玄妙说教中，透见了静谧的净土和极乐世界的理想之光。朝政腐败日甚一日，世事人心愈趋愈下，更增加了他对俗界的厌恶和决绝，坚定了他的净土信仰，因而誓“不与

政界往还”，甚至“欲出家为僧”，把全部心血倾注在弘法利生的佛教文化事业之中，希望以净土信仰改造社会，用佛教启迪人性。这种由净土信仰所迸发出来的济世度人的力量，集中地表现了他的超越追求的宗教情感、无私奉献的崇高品格，和义无反顾的文化践履。

欧阳竟无在谈到杨仁山的影响和贡献时总结了十大功德：一、学问弘广，二、创刻全藏，三、收集佚经，四、刊刻佛像，五、创办僧学，六、倡弘法印度，七、创居士道场，八、舍女为尼，九、舍金陵刻经处于十方，十、舍科学技艺之能而全力于佛事。其中舍去对他的精神赞誉和第八点存而不论外，杨仁山对佛教文化的具体贡献可以概括为三个方面：

其一，辨析佛理，间接影响了以佛经入世的近代社会思潮和反观人生的理性思维。

其二，兴办僧学，培养僧材并促进居士佛学的勃兴。

其三，流通经典，为近代佛教文化的复兴提供了物质条件。

第一节　辨析佛理及对社会思潮的影响

梁启超在《清代学术概论》中说杨仁山“栖心内典，学问高而道行博……深通法相、华严两宗，而以净土教学者”。此语指出了杨氏思想的大概，并肯定了他在思想史上的重大影响。用杨氏自己的话讲，他的思想既非“维新”，也非“守旧”，而是“志在复古”，“本释尊之遗教耳”（杨仁山《杂观录·佛学会小引》），其实这也是当时“托古改制”这一方式在杨氏思想上的折射。“复古”只是一面旗帜，“改造”才是真正意图。他的思想“私淑莲池、憨山”，“复紫柏之旧观”，实际上就是对佛教各宗及内外、中西学说的调和倾向。具

体说就是诸宗同归的净土思想，三教一体的文化积淀，以及中西合流的民主意识。

一、诸宗同归之净土思想

净土宗自庐山慧远结社创宗以来，至隋唐道绰、善导等广为传播，势力大盛。此宗专主念佛往生"梵境幽玄，义归清旷，伽蓝净土，理绝嚣尘"(《魏书·释老志》)的极乐世界，以观想、持名兼修为上，在民间有广泛的社会基础。特别于宋初永明延寿禅师提倡禅净合一说之后，教下、宗门、南山无不兼习净土，融摄念佛法门，以广自宗的影响。明代莲池、憨山、蕅益等更是不遗余力，说禅净同归，专修净业。宋以后佛教思想向各阶层的渗透主要是禅宗和净土思想，而净土在民间尤盛，几乎构成了整个民族的深层心理结构。杨仁山就是在这样的历史条件下，依这样的社会心理背景，阐扬他的性相融合、诸宗归一的净土思想的。

杨仁山在《重刊净土四经·跋》中曾说：

> 见云栖诸书阐发奥旨，如知净土一门普被群机，广流末法，实为苦海之舟航，入道之阶梯。

这段话表明了他虔心净土的原因。他常自称"教宗贤首，行在弥陀"，就是从理论和实践两方面概括他自己融合诸宗的思想倾向。

杨氏一再说明，其佛法"私淑莲池、憨山，推而上之，宗贤首、清凉，再溯其源，则宗马鸣、龙树。此二菩萨，释迦遗教中之大导师也，西天乐土，教律禅净，莫不宗之"(杨仁山《杂观录·与某君书》)。因此，确立马鸣一宗以融摄诸宗，从佛学发生的渊源上解决了诸宗融合的问题。他还认为："马鸣大士造《起信论》，亦以极乐为归；龙

树菩萨作《十住》、《智度》等论，指归净土者不一而足”（杨仁山《十宗略说·净土宗》）它们最终导入毗卢性海，契合弥陀愿门，所以从根本上讲，诸宗自应导归净土一宗。

他在《观无量寿经略说》中进一步指出：

> 菩萨行门，不出二种：一者上求佛道，二者下化众生……见佛闻法……是上求功极……观想九品往生，是下化之行。前之观法，全以自心投入弥陀愿海；后之观法，全摄弥陀愿海归入自心。如是重重涉入，周遍含容，谁得谓华严极乐有二致耶？

这里所谓的“见佛闻法”就是了义，“观想九品往生”就是解行。了义者以自心投入净土，“教宗贤首，行在弥陀”如是而已。他用上求佛道，下化众生的菩萨行门进一步说明了华严、净土，不二无别，诸宗融合归一的道理。

基于上述理论和实践两方面以及认识主体和对象的关系，“净土一门括尽一切法门，一切法门皆趋净土一门”（杨仁山《杂观录·与李质卿书》）则是顺理成章的事了。律宗、俱舍、台家、慈恩等九宗“分摄群机”，净土一宗“普摄群机”，无论专修哪一家法门，都是作为超生净土的资粮，所以说九宗归一，“以净土宗终焉”（杨仁山《十宗略说》）。

的确，无论佛教的哪一宗派，均以觉悟为内在超越，以超生极乐世界为外在追求。净土宗是专门召感人们同登清旷、幽玄、隔绝嚣尘的伽蓝净土之易行法门，所以把教下、宗门，九宗、十宗会归净土是有其理论上的依据和符合普及需要的。杨仁山把“觉悟”这一内在超越，既看成是趋于净土的因，又看成是成佛的果，这和近代的佛学主流是不甚相同的，尤其和经世佛学专注内在超越的心态不同。杨氏把内在型超越和外在的追求熔为一炉，既有宗教情感上的需要，也含有适应时代的意义。

二、三教一体的文化沉淀

佛教自传入中土以来，为了求得自身的生存发展，首先借道教方士之躯，播佛家之魂，魏晋南北朝则依附于儒道混合的玄学思想。儒家在其发展的历史上，也不断兼取佛道思想，以丰富自己的辨证思维。儒、佛、道三家，尽管在形式上不断斗争，在思想上也相互拒斥，但融合的趋势又在斗争和拒斥中得以发展。至晚清，居士佛学兴起，新学家无不以佛学为经世之武器，儒释融合尤其成为时代之风尚。从这个角度看，佛学发展史，就是佛教思想与传统文化融合的历史。杨仁山也是三教一体的积极倡导者。他认为，先圣设教有世间和出世二法，黄帝、尧、舜、周、孔之道为世间法，“亦隐含出世之法”；诸佛菩萨之道为出世法，“亦该括世间之法”（杨仁山《论语发隐》），儒、释、道三家本有相通之处。因此，他注《论语》、《孟子》、《道德经》、《阴符经》、《南华经发隐》等文，以步三教融通之脚印。就此而言，他的思想不过是三教一体的文化观念长期积淀的结果。

杨仁山在《论语》“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也”一节后写道：

> 杨子读《论语》至此，合掌高声唱曰：“南无大空王如来。”闻者惊曰：“读孔子书而称佛名，何也？”杨子曰：“子以为孔子与佛有二致乎？设有二致则佛不得为三界之尊，孔子不得为万世师矣。《论语》一书能见孔子之全体大用者，惟此章耳。夫无知者般若真空耳……”
>
> 孔子以空义叩而竭之，则鄙夫自失其妄执而悟真空妙谛矣。（杨仁山《论语发隐》）



这里孔子所议的真实含义为何我们姑且不论。杨氏以佛家的核心思想“般若真空”解释孔子的“无知”、“空空如也”，并且着意指出孔子“开迹显本之旨也，到此境界，儒释同源争论都息矣”（杨仁山《杂观录·答释德高质疑十八问》）。和盘托出了合孔释一家的意向。

另，杨氏在《侍坐》一章后注曰：

> 鼓瑟所以调心……曾皙鼓瑟未停，可见古人用功无片刻间断也。何等雍容自在。不待出言，已知其涵养功深矣。三子皆言经世，曾皙独言洁已，所以异也。……夫子喟然叹曰：“吾与点也”，如六祖印怀让云：“汝如是，吾亦如是。”曾皙之言正心修身，道之体也。三子之言治国平天下，道之用也。有体方有用，圣门所重者，在修身之道耳。（杨仁山《论语发隐》）

杨氏在这里完全以佛家的眼光看待孔子及其弟子。他称赞孔子、曾皙用功之勤，修心之专，如佛教之明心见性，洞彻真如，贬低儒家的经世思想，其实是对孔子意思的曲解，但这却反映了他以佛解孔的思想倾向。

融合儒释的例子无须一一列举，但需要说明的是，杨仁山有扬孔贬孟，否定理学的倾向。他虽认为孔孟之道符合佛家之说，但却认为孟子“所言性专认后天而未达先天”，“所谈性善盖不能透彻本源”，“良知良能之语，陆王之徒翕然从风，孟子此言实未见自性之用”（杨仁山《论语发隐》）等。他还说：“孟子未入孔圣堂奥，书中历历可指。宋儒以四子书并行，俗士遂不能辨。邓君坐在宋儒臼巢中，何足与论大道耶？”（杨仁山《杂观录·与黎端甫书》）足以显出其在融合儒释中还有抑孟及反理学的态度。

至于融合佛道的思想在杨氏著作中更是俯拾皆是。他在《阴符经发隐》中，开宗明义，所谓“古圣垂教之深义，直为佛经相为表



理”。同时对此经倍加赞赏，说“论道之书，莫精于佛经。佛经多种，莫妙于华严。悟华严宗旨者，始可与谈此道矣”。

他以佛理解释老庄，诸如：

有既非有，始亦无始……天地万物，当体空寂也，故常无……有无二门，交互言之，以显玄旨……独之心经用色空二门，两相形夺，以显实相。

谷者真空也，神者妙有也，佛家谓之如来藏……牝者出生义，佛家名阿赖耶。

绵绵若存者，离断常二见也。（杨仁山《道德经发隐》）

宗镜判老庄为通明禅。憨山判老庄为天乘止观。及读其书，或论处世，或论出世，出世之言，或浅或深。浅者不出天乘，深者直达佛界，以是知老列庄三子皆从萨婆若海逆流而出。

种种不齐之物，皆从丧我一法而亡之。（杨仁山《南华经发隐》）

好了，诸如此类以佛释道的言论，远较以佛释儒者为多，而且评价也极高。这或许是杨氏青少年时期名士思想熏陶和老庄超然物外、理绝名言的思想风貌及审美情趣与佛理多相吻合的缘故。

三、中西合流的民主意识

杨氏的民主意识首先在佛经中得到了认同，也在儒家的经典中找到了同道。他在《论语颜渊问仁》一章中，详细论证了平等的先天依据，其实是西方“天赋人权”论在他的心弦上发生的谐振。

己者，七识我执也。礼者，平等性智也。仁者，性净本觉也。转七识为平等性智，则天下无不平等而归於性净本觉矣。

> 盖仁之体一切众生本自具足，只因七识染污，意起，俱生分别我执，于无障暗中，妄见种种障暗。若破我执，自复平等之礼，便见天下人无不同仁。

他的意思就是说，人性本觉，天赋平等，只因第七识染污，由意识生分别我执，而违平等天性。只要行佛家破除我执之法，便能克己复礼，天下归仁，则无不平等矣。这种民主的现代意识虽然在杨氏遗著中极少，但其进步作用和影响却是不可低估的。谭嗣同就曾把这一观点直接引入其仁学体系，构成了其经世佛学的平等内涵。

不能否认，杨仁山三教一体的文化积淀，中西合流的民主意识，诸宗同归的净土思想是晚清佛学伏流中的涓滴，也是二十世纪反观人生的玄览之路的铺路石子。近代维新派思想家如梁启超、康有为等，民主革命派章太炎、李栖云等，僧俗界佛教学者如太虚、欧阳渐、汤用彤、吕澂、梁漱溟等，或直接间接出其门下，或与之过从甚密，或接受他的已成之说，或由其讲学著述而引起参酌思考。他们的佛学思想或佛教研究，都在不同程度上受杨仁山思想的熏染。其门人欧阳渐等自不待言。谭嗣同"从之游一年，本其所得，以著《仁学》"，其经世佛学显然吸取了杨氏性相、儒释、中西融合思想之精髓。章太炎也利用他在杨仁山那里领受的《瑜伽师地论》等佛教义理，建立起他那真如本体的法相唯识哲学，尤其反映了杨仁山的思想在近代社会思潮中的渗透。至于兴办僧学，流通经典这两项有形事业对于二十世纪佛教文化的贡献，则更是无有过之者。

第二节 兴办僧学与佛学的重辉

一、僧学之兴办

十九世纪六十年代末，杨仁山为了刻经的需要，择金陵北极阁，集资造房为藏经版之所，同时萌生了开展佛学教育的念头。1895年，锡兰（今斯里兰卡）摩诃菩提会会长达摩波罗居士，于上海与之相约，共同复兴印度佛教，希望在全球范围内弘扬佛法。杨氏受此启发，兴办僧学的志趣日增，在进入二十世纪的前三年，杨仁山便筑室金陵城北延陵巷，创金陵刻经处，不仅以之作为储经、流通经典之处，而且为佛教学堂的建设奠定了基础。金陵刻经处历经清朝覆灭、民国肇兴、军阀混战、日军屠城及十年动乱的沧桑之变，至今犹存。

1907年，杨仁山终于在刻经处的基础上创办了第一所僧俗兼收的佛教学堂，曰祇洹精舍。祇洹精舍在佛陀时代已有此名，又称祇园精舍。据说拘萨罗国（Kossala）舍卫城（Sravāsti）有一长者须达多（Sudatta）哀恤孤危，怜贫惜老，人称“给孤独”。佛陀在摩揭陀国王舍城说法时，须达多来问佛法，并皈依为在家居士，又乞佛陀至舍卫城济度众生，以当时太子祇陀（Jeta，或称誓多）的园林献佛。《弥勒上生经疏》载此园林名字因缘曰：“园地善施所买，树林誓多（即祇陀的另一音译）所施。”故又称祇树给孤园。杨仁山取其学堂名曰祇洹精舍，就是表示它是献给佛教文化的产业。此后百年，金陵刻经处一直被作为传播佛教文化的十方公产。

杨仁山特别强调开办佛教学堂，务必“以英文贯通华梵”（杨仁

山《祇洹精舍开学记》)，不仅着眼于振兴中国佛教，而且放眼世界，作为佛法西传的基础。当时开设国文、英文、佛学等课程，由著名爱国诗僧苏曼殊教授英文，作为学生进修梵文、巴利文之根基。保庆名士李晓暾授国文汉学。杨仁山自任佛学教师，讲授《楞严经》等佛教经典。学校一切经费均由杨仁山负担。当时就学者虽只有十数人，却为中国佛教种下了革新的种子，为居士佛学的振兴打下了深厚的基础，为佛教文化研究开辟了一条通向现代化的道路。这些学者也多成为其后五十年佛学界的领袖或俊才英杰。如弱冠出家，后参加同盟会的革命党人李栖云；大闹金山寺，倡导佛教革命的释仁山；誉满海内外的太虚和尚；继杨仁山之后主金陵刻经处，创办支那内学院的欧阳渐；著名的法相唯识学者梅光羲，还有智光、观同、邱虚明等。除此之外，长于因明、密宗的桂伯华，兼善三论的黎端甫，治法相唯识宗的孙少侯、李证纲，以及梁启超、章太炎等也入室执弟子礼，在思想上从杨仁山那里吸取了新的养分。就连鲁迅先生也在杨仁山思想影响和精神感召下，施资刊刻佛教通俗读物《百喻经》。

在教学方法上，杨仁山确立了初(沙弥)、中(比丘)、高(菩萨)三级课程的僧学教育制度(杨仁山《释氏学堂内班课程刍议》)。还亲自动手编写了《佛教初学课本》及《佛教中学课本》，为普及佛教知识作出了新的贡献。

不仅如此，他还多次求教日本学者南条文雄，学习梵文，“稍知崖略”(杨仁山《等不等杂观录七》)，以广学识，以教学人。其好学不倦的精神，也是他的文化使命激发的结果。

杨仁山所建的佛教学堂祇洹精舍其后在欧阳渐的主持下，发展为二十世纪中国著名的佛教学院——支那内学院，乃至法相大学，专以校勘经论，弘扬唯识学为宗。其门人欧阳渐、梅光羲以及后来的王恩洋、吕秋逸(澂)等，志虑忠纯，才华卓绝，不仅使绝响千

年的法相唯识学重放光华,而且社会名流学者也为其思深义密而折服。若梁启超、汤用彤、梁漱溟、熊十力等均入室听受佛学,使佛学由宗教的圣殿走向高等学府的哲学讲台,给近代社会思潮增添了一种异样光彩。

值得特别提及的是,以祇洹精舍为核心的杨仁山一系,实为二十世纪上半叶中国佛教以及佛学研究的中流砥柱。其门人欧阳渐和太虚二人,各据支那内学院、武昌佛学院,形成宁汉两大学府遥相呼应的态势,为我国二十世纪佛教思想史上两大巨擘,对当时僧学教育之发展,实有启发和领导作用。我国僧俗界佛学研究之方向,大有唯此两大巨擘马首是瞻之势。

杨仁山在金陵刻经处兴办僧学不仅培养了中国近代佛学界的俊才英杰,使佛学研究中心由缁众转向居士,由僧界转向俗界,同时也给在庙产兴学风潮冲击下的佛教本身以自觉自救的机会,引起佛教自护寺产,自办学校的连带反应,进而建立起新式佛学教育的各种学校。

佛学教育,这里指的是学校式的佛学教育,而非以往宗门授受的丛林制度。十九世纪末叶,自杨仁山设想并创办新式僧学教育,至各种佛学院在大江南北接踵而起,使佛法之光重耀中华。它是佛教入世转向的根本保证,也是中国佛教史上的重大转折。

在杨仁山创祇洹精舍之前,先是日人水野梅晓于长沙设立僧学堂。1906 年,即光绪三十二年扬州僧文希因与日本人道杨居士朝夕相聚,了解日本佛教界的教育实况,遂于扬州二十四家寺院首刹天宁寺设普通僧学堂,招收青年僧人二十余人入学,除讲习佛学外,并授英文、日文。这实际上是中国佛教自办的第一所学堂,其教育经费皆由镇江、扬州各寺分担。后遭反对派僧人告密,清政府以图谋不轨将文希逮捕下狱,判终身监禁,其所办的普通僧学堂也随之夭折。

1908年,杭州白衣寺松风和尚"以兴僧学为顽辈深嫉,致惨死"(敬安《杭州白衣寺松风和尚哀词二首》注)。继而释敬安为"保教扶宗,兴立学校"奔走不歇,于宁波创设僧众、民众小学。相继而起的有北京觉先寺学堂,定名"慈云"的浙江普陀山定海国民小学,取名"法雨"的普陀僧众小学,以及由杨仁山弟子智光主持的江苏泰州儒释小学。其时所办均系国民或僧徒小学,其中组织健全,制度完备的固有,但仅有虚名的居多。

1909年,两江总督端方,于南京三藏殿开办僧师范学堂,旨在培养佛学师资,因此延请当时国内第一流法师主持其事。华严学者月霞法师以及天台大师谛闲相继为校长及监督,把佛学教育推向一个更高的层次。入学者还有释仁山、太虚、观同、智光等。

辛亥革命以后,佛学教育风行一时,僧学堂如雨后春笋。据不完全统计,至1944年,全国佛学院不下三四十所,遍布江、浙、闽、粤、湘、川、鄂、皖、秦、冀、豫以及沪京各地。如:

1. 上海华严大学。系英商哈同夫人逻迦陵女士所办。因狄楚青介绍月霞至哈同花园讲经,康有为又从中劝促,罗迦陵遂聘月霞等办佛学院。又因月霞主弘华严,华严号称经中之王,故称华严大学。分正科、预科,学制各三年,于1914年开学。

2. 观宗学社。系谛闲法师创办。1912年,谛闲于上海留云寺创办佛学社,于1914年接任宁波观宗寺,即成观宗学社,专讲天台教观。

民初,佛教各宗式微,唯天台、华严尚能一缕不绝,实因月霞、谛闲大力弘扬。二人所办学校,意在重振宗风,故其僧教育方式,仍以丛林制度为准绳。训育学僧,依教奉行,与时代主流不甚相合,所以尊月霞为民国僧教育之始祖,实为部分寺僧的一面之词。

3. 支那内学院。欧阳渐继承杨仁山之遗志刻经兴学,于1918年筹设支那内学院。1921年,得沈子培、陈伯严、梁启超、熊希龄、

蔡元培、叶恭绰等社会名流鼎力相助，谋益扩充。至1922年正式成立，并在内务部、教育部备案。它依祇洹精舍的规制，也是一所僧俗兼收的僧学堂。它规模宏大，人才荟萃，是国内研究佛学最著名的学府。它以“开场译书，著述阐扬，圣教普及”（见田光烈《章炳麟〈支那内学院〉书后》之附录）为宗旨，成立后的第二年九月开学。欧阳渐、吕澂、王恩洋、邱虚明等俱任教授，除讲授法相唯识经论外，各科具备。社会名流学者常与之往还，纵论佛法，诸如梁启超、梁漱溟、汤用彤、熊十力、蒋维乔、黄忏华等。1924年夏，印度诗人泰戈尔访华，与欧阳渐一夕晤谈，敬佩不置。并与欧阳渐面约，将选派二十名印度学者入内学院就学，觅回丧失两千年的印度国宝，后因故未能付诸实行，但内学院影响之广，也足见一斑了。1925年，又扩大为法相唯识大学，分三处十一系，四方从学者日众。另有非定期出版物《内学》陆续刊行。1927年因经费无着而停办，历时两年。

4. 天台学院。系杨仁山高足释仁山所办，是民国十年前后江苏省众望所归的僧教育机构。释仁山早年从学于杨仁山、文希门下，是二十世纪佛学革新派人物。1912年他与太虚组织佛教协进会，公开号召教理、教制、教产三大革命，并提议提拨金山寺产，兴办学堂，有大闹金山寺之举。金山寺改革失败后，专究内典，1919年赴高邮放生寺创立天台学院，三年后改创四弘学院，专弘天台教义，各方有志僧青年，纷纷前往求学。僧人东初盛赞说：“高邮几成为佛门洙泗矣。”（东初《中国佛教近代史》第六章第93页）

5. 武昌佛学院。为杨仁山高足，二十世纪佛教领袖，社会上的风云人物太虚于1922年创立。梁启超为院董事长，太虚任院长。是年九月开学，入学青年，僧俗兼收。课程参酌日本佛教大学，管理取之丛林规则，早晚诵禅，唯称弥勒佛，回向兜率内院，实本我国佛教传统制度而设教的现代化丛林制度。1924年，第一期

学员毕业，是年秋复招新生，自此声望日隆，与内院并称为我国佛教两大学府。对现代佛学教育之发展，富有启发与领导的作用。另设立女众佛学院，也是近世佛学教育的创举。

6. 安徽佛学院。1922年创立于安庆迎江寺。亦由太虚讲《维摩诘经》的启发而设。

7. 闽南佛学院。1925年创设于厦门南普陀寺。1926年，太虚出任院长。入学青年僧人来自全国十余省，设甲、乙、研究班三班。课程以佛学为主，兼授英、日文以及中外史学、哲学等。同时聘厦大教授讲授哲学。闽南佛学院学僧接受新知识较一般佛学院为多，对佛教革新运动更富有热情，是太虚佛教三大革命的第二大本营。1928年，太虚在法国巴黎应西方学者要求倡设"世界佛学苑"，闽院被列入其下的华日文系，该院外文则以日文为主。曾发行《现代僧伽》，呼吁僧界团结一致，对抗庙产兴学之风。

8. 柏林教理院。由北平柏林桥柏林寺住持台源和尚于1929年创办，聘常惺法师任院长。1931年夏，太虚在该院讲《大乘宗地引论》。同年将锡兰留学团及"世界佛学院筹设处"移至柏林教理院。该院被列为世界佛学苑华英文系，成为太虚、常惺合作促进佛教世界化的中心。他们发行的《佛教评论》，对佛学教育、丛林制度、佛法精神多加评论。该院与闽南佛学院南北辉映，是中国佛学教育史上兴盛时期的产物。

9. 开封佛学院。设于古都开封铁塔寺，1934年由武昌佛学院第一届毕业生净严主办，为中原第一佛学院。

10. 汉藏教理院。亦为太虚创办，1932年筹建，欲集合汉藏青年加以训练，旨在沟通汉藏文化。承担该院教务的法尊曾入藏交流佛法，返院后译出宗喀巴《菩提道次第广论》等名著。

11. 焦山佛学院。金、焦二山为江苏佛教首刹。仁山、太虚倡金山寺改革失败，殊为各方惋惜。1934年，智光继任焦山寺住持，

即将仁山、太虚的意愿付诸实行，实现丛林学校化，创设焦山佛学院。除讲授佛学外，曾开设哲学、自然、数学、物理等学科，实为当时僧教育之奇葩。抗战胜利后，太虚所领导的"中国佛教会整理委员会会务人员训练班"即假焦山为训练场所。

12. 东莲觉苑。此系在家居士创办的另一所佛学院，为香港何东爵士夫人何东莲觉女士于1934年创办，现址在香港何氏宅内，专为摄化在家女众而设，兼发《人海灯》杂志。对港澳佛化思想启发较大。

13. 玉佛寺佛学院。1940年创办于上海玉佛寺。同时发行《妙法轮》月刊。太虚曾驻锡于此院，又发行《觉群周刊》，后于此寺圆寂。

另外还有月霞创办的法界学院，专究密藏的藏文学院，佛儒兼学的玉山佛学院，以及南京的毗卢佛学院，陕西的慈恩佛学院、巴利三藏学院，北平的弘慈佛学院、拈花佛学院，贵州佛学院，吉林佛学院等，近五十所佛学教育学堂相继而起。其中仅支那内学院、武昌佛学院、东莲觉院为另辟之学堂，其余均利用丛林寺院房舍，调拨寺产以充经费。近代僧学教育使沙门居士研究佛法，日进不已，对于居士佛学的兴起和佛教的革新运动起到了极大的推进作用。

二、佛学研究与居士佛教的兴起

与兴办僧学相适应的是，佛学不仅由沙门转向居士，由丛林转向社会，而且佛学也由佛门专利和宗教的学问转为科学研究的对象，并凭藉学者的努力，走上了高等学府的讲台。1914年，邓伯诚首先于北京大学哲学系讲授印度哲学兼及佛学。许季平、梁漱溟、汤用彤、熊十力、周叔迦接力于后。蒋维乔于东南大学开讲《百法

明门论》。唐大园、张化声于武汉大学讲《唯识三十颂》。景昌极、李证纲于东北大学宣讲唯识论。王恩洋于成都大学教授佛学。梁启超也于清华大学等院校开讲佛教思想，宣讲他那佛化了的东方人生哲学。佛学经过这一代人的努力，遂成为与近现代社会直接相关，并服务于人生的人文科学，或称为学术思想。所以，梁启超讲中国学术思想史，特别要涉及佛学。胡适、冯友兰讲中国哲学史，也离不开中国佛学。汤用彤专治佛教史。熊十力则以佛学思想资料构建他反本体仁的新唯识论。梁漱溟的东西文化比较更不能不讲佛学。他们无论是赞扬、反对还是利用，都把佛学作为研究对象，著书问世而驰誉当时。

杨仁山于1910年与同仁共创佛教研究会，对其后佛教自结团体有极大影响。为了佛教的振兴，为了扩大佛教自身的力量，僧伽自觉地结社建会。仁山、太虚、观同等杨仁山弟子，首创“中国佛教协进会”。释敬安又创第一个全国性佛教团体——“中华民国佛教总会”，为保护寺产，兴办学校，励行慈善事业，以身殉教，显现出僧界革新之气象。还有北伐后由太虚、黄忏华等组成的“中国佛学会”也是全国性的佛教组织。

在家居士亦效杨仁山之举，集合同志，设立佛教研究会者，各地不期而同时并兴。有谢无量发起的“大同会”，李证纲、桂伯华、黎端甫等人组织的“佛教会”，还有与欧阳渐齐名的韩清净于1927年在北京创设的“三时学会”，以及上海的“佛教居士林”，“佛教净业社”，则为规模较大者。另有杨度、严复等人创办的“大乘讲经会”，太虚与学者发起的“已未讲经会”，以及“武汉佛化新青年”，“北京讲经会”，“上海菩提学会”等不胜枚举，对于佛学研究更有一种推波助澜之势。

佛教本自具有一种超国界、超民族的特性，属于世界性文化。所谓“无量诸世界，情与无情同圆种智，皆成佛道”，正反映了佛教

文化超越国界的世界大同理想。太虚本诸佛教的这种精神，于1924年与学界名流，政商耆宿五十余人，共同发起组织"世界佛教联合会"，邀请世界各国佛教学者与会，藉以增进佛教在国际上的团结和友谊，促进佛教文化的世界性交流，此事实为中国佛教史上旷古未有之盛举。

第三节　佛典流通及佛教文化的勃兴

一、佛典之流通

杨仁山对于佛教文化贡献的第三个方面就是流通经典，这是他一生事业的核心。它包括对经典的收集、刊刻和流通三项任务。杨仁山在与李质卿的信中说："弟学佛以来，将近四十载，苦心孤诣流通经典，为烦恼海中设一慈航，普度含灵。"（杨仁山《等不等杂观录·与李质卿书》）

此话对他终生的事业描述相当中肯，也表达了他由情感上的超越追求所迸发出的济世度人之热情。他搜集古德佚书以至"得一经如获头然"（《杨仁山居士别传》），形象地绘出他对佛教经典孜孜以求的急切心情。

杨仁山自1865年发愿刻经，首刊魏源《净土四经》。至其去世，前后四十五年，朝夕木板丹铅，锲而不舍。并为之捐弃家产，牺牲自己科学技艺之能，以全部心血倾注到流通经典的事业之中。杨氏在南条帮助下，以其有限的财力，不惜重价购求全部小字藏经及《圆觉经大疏钞》二十六卷等古本经疏。晚年，还欲以衰迈之身，东渡扶桑，搜购中国唐宋遗帙著述。后致函南条，以重金购得流失

国外的,中国古德译著的佛教经论一千余册,上自梁隋,下至唐宋藏外经论及部分日本佛学著述三百余部,其中包括绝响千年的法相典籍。他选择其中最善者雕版印刷,达数百卷,向者踏破铁鞋无觅处的佛典,于金陵刻经处再放异彩,进一步唤起学者研究佛学的热情。

不仅如此,杨仁山还寄希望于佛教文化在世界上的传播。他与英人李提摩太通力合作,据梁译《大乘起信论》,再译为英文,目的显然是要使佛典在西方世界流通,以促进佛教文化的国际交流。直到其临终前,还念念不忘处分刻经事业,召集研究会同人商议会务,手订待刻的《大藏辑要》目录:华严三十二、净土五十七、般若二十三、涅槃十三、密教五十六、方等六十六、法相二十五、法华十六、小乘经十六、大乘律十五、小乘律七、大乘论二十三、小乘论四、西土撰集十六、禅宗三十、台宗十四、传论十一、纂集九、宏护十三、旁通十、异僧四,计四百六十部,三千三百二十卷。充分表现了他为经典刊刻流通鞠躬尽瘁,死而后已的精神。金陵刻经处成为我国最大的佛经出版、流通的场所,藏经板十一万一千六百多片,在二十世纪中国文化史上,尤其在出版史上,杨仁山的功绩理当永垂不朽。

杨仁山以后,佛经流通处遍布各省,流通经典,远及南洋北美,皆以杨仁山校刊者多见。继起之刻经事业,南北各地,亦多遵守杨仁山之遗规,也有人从事《大藏辑要》的刊刻,赓续杨氏未就之事业。北京刻经处、天津刻经处,所刊经典,板式装订,皆取金陵刻经处范式,而毗陵刻经处等则为僧人以寺产独立经营的刻经场所,在其发愿刻经这一点上,可与南宋开元寺媲美。但所刊刻经卷,其价值远不及上述几处。由范古农居士等发起,集股筹建的上海佛学书局,铅印各种佛典,就出版而言,实为佛教文化的一大进步。至于重印全部藏经,则有罗迦陵女士于1909年以频伽精舍名义翻印

由日本弘教书院购来的小字藏经，计八千四百十六卷，名曰《频伽藏》，殆为龙藏以后的第一部铅印大藏经。又有梁启超、史一如、蔡元培、黄炎培、范古农、蒋维乔等六十四人具名发起，由商务印书馆承办，影印日人所编《中续藏经》。应当指出，这部千载罕遇的编纂，事实上也凝结有中国佛教学者的心血。（该书序文中有："请金陵仁山杨君，搜访秘籍，未几又得与浙宁芦山寺式定禅师，缔法门之交……二公皆嘉许此举。"书中随喜助缘芳名录有中国僧俗十五、六名。）还有朱子桥、叶恭绰、狄保贤、蒋维乔、丁福保等发起在西安影印宋藏中以弘道断臂，募经刻论而负盛名的《碛砂藏》。另外，1932 年，由林森及全国知名人士发起募建"紫金山藏经楼"，影印清藏十五部，同时分赠国内各大学图书馆。范古农、夏丏尊主持的《普慧大藏经》，后易名为《民国重修大藏经》，由太虚作序，仅译南传小乘二十余种，徒有大藏经之名。《藏要校刊》为内学院主办，1919 年起陆续出版，虽仅出一辑十五种，唯其内容校对精详，堪称范本。

上述经藏刊刻出版，仅就其显著者而言，其他以藏文佛典译汉文者，则有汉藏教理学院法尊及菩提学会汤住心等人。汉文佛典英译者又有吕碧城、黄茂林等。至于佛学辞书编印，个人名作出版，亦不胜枚举。其中丁福保《佛学大辞典》尤值得称道，至今仍为治佛学者不可缺少的工具书。

佛教三藏十二部经典的刊刻流通，要求与之相适应的是现代化图书馆的建立。太虚于 1932 年在武昌佛学院经像图书馆的基础上，扩充改组而成世界佛学苑图书馆。该馆当时集书包括巴利文全藏各种经藏及《四部备要》等二万二千四百二十种，十一万一千余卷。江苏皋东西方寺范成法师于 1930 年所创"皋东僧伽图书馆"则是典型的乡间图书馆，对于佛教文化在乡村传播，促进农村教育，启发民智，均具有有益的作用。而设于上海净业社的法宝图

书馆则专供高级知识分子、官商士绅研究佛学参考之用。该馆不仅特藏有大批佛教典籍，而且于佛典的编印出版，亦有辉煌的贡献。另外1927年在苏北如皋菩提社基础上，又创设了中国佛教历史博物馆。

二、敦煌藏经之发现

中国佛教史在近代的一个重大事件就是敦煌藏经之发现。当历史刚刚跨入二十世纪，即1900年，甘肃敦煌僧人治沙，石室壁破而发现大批图书、佛经。其主要为佛经的写本、印本、拓本，具有极高的学术价值。英人斯坦因、法人伯希和先后劫去隋唐人所写经卷数千卷。伯希和曾以所得书卷之照片寄赠罗振玉，引起国内学者对敦煌藏经的注意。我国集中收拾残存者近万卷，其中唐人写经居百分之九十五，且多未入藏，经文亦与大藏经中译本有别，后存于京师图书馆，仅剩八千余卷。由是中国佛教及文化益受国际学术界的重视。东西方考古学者研究敦煌藏经、藏书等的热情日益增长，敦煌藏书经历二十世纪数十年中外学者的不断研磨，遂蔚成显学，即敦煌学。

三、佛教刊物之刊行

中国近代佛学研究还有另一种新气象，即佛教刊物的发行。其宗旨不外乎弘扬佛法，辨析佛理，兼通僧俗界消息，促进佛教改革和佛学研究的发展，客观上对佛教文化的普及和传扬也起到了有益的推动作用。

我国佛学刊物，创办最早的首推1912年创刊的《佛学丛报》。继之而起者为太虚1913年创办的《佛教月报》、《觉社丛书》，历史最悠久者当为太虚于1920年创办的《海潮音》月刊。欧阳渐创办的《内学院院刊》虽仅出四辑，但其对于佛学研究的影响远在其他刊物之上。此外还有季刊，如释仁山所办的《法海波澜》、《世界佛教居士林》。月刊如《佛教月刊》，《威音月刊》，北平、山西、四川之《佛化月刊》。半月刊如《潮州人海灯》，佛学书局发行的《佛学半月刊》。周刊如《汉口正信周刊》，太虚主办的《觉群》。还有佛教日报，如天津《觉世报》，汉口《佛化报》，在全国各省县多达四百余种（东初《中国佛教近代史》第238页），其发行所至，达东亚各国及世界各地。

需要说明的是，近代佛教文化的传播和振兴，客观上是僧伽、居士和学者一致努力的结果。但就主观上讲，无论是兴学、结社、创办刊物、设立图书馆等，僧伽所行，除少数如太虚尚有文化的自由创造和理想的践履外，其意仍在维护宗门或者说教团的利益。而杨仁山以下的居士长者，致力于文化事业的学者则不同，他们通过对佛教文化的阐扬，意在确立一种新的民族文化观念，而达到一个理想的境界。也就是说利用佛法的辨证思维，实现近代哲学革命；以佛法中救世、普渡、平等、自贵其心等社会观念发起信心，改造社会。近代佛学的创造性、建设性都与杨仁山及其影响下的居士、学者和沙门中革新派人物的献身精神和不懈努力密不可分。

第十二章　寺僧的入世转向与居士佛学的勃兴

近代寺院，在居士佛学和佛教改革的潮流之中，久已衰颓的宗风渐有振兴之势，为了在新的历史条件下不致灭绝，寺僧不得不进一步向社会现实靠拢。尽管鲜有特殊成就，却充分表现了诸宗合流，共期净土等简单化和入世的倾向。佛法中心自缁众流入居士长者之间，以居士而弘扬佛法，佛门也因之而得以扩张，这是近代佛教尤其值得注意的现象。

第一节　诗禅敬安的禅诗和卫教爱国的思想

中国古来僧人，以诗著称艺苑者，不乏其人。晚清八指头陀释敬安寄禅和尚，“不由识字，自然能文”（敬安《诗集自述》），得禅宗之心法，兼文理以为诗，传世诗篇十八卷一千九百余首，堪称方外诗坛之巨擘。特别是其诗歌中所表现的忧国忧民的忧患意识，磨砖作镜，卧薪尝胆的顽强奋斗精神，以及“毁家兴学”、“银河待挽”的爱国主义热情，在中国佛教界是没有人能够比拟的。

一、宗教向度的深化

敬安，俗名读山，清咸丰元年(1851)旧历十二月初三，生于湖南湘潭石潭黄姓农家。七岁，其母亡，诸姊皆嫁，与幼弟寄食邻家。十八岁，投湘阴法华寺出家。二十一岁时，至巴陵探看舅父，登岳阳楼，见水天一色，碧波万顷，忽得“洞庭波送一僧来”句，名家谓为神助，遂苦吟成诵，且遍请益江浙诸名宿，而在诗界崭露头角。其幼年失怙，寄人篱下，饱尝了人生之苦，怀着脱离“人间火宅”的怨情，毅然遁入空门。他在佛教“自度度人”的思想熏陶下，以出世的情感，做入世的事业，在禅门渡过了四十五个春秋。他一方面力求灰身灭智，另一方面对社会对人生执着于爱憎；一方面是禅宗空灵神韵的陶冶和对佛教的虔诚信仰，深化着他的宗教向度，另一方面，对人生的深刻的反省以及激烈的社会动荡和广泛的社会交往，又淡化了他的宗教感情。因此在其思想上表现出矛盾的，但又是发展的，相续不断的两个阶段，即三十四岁以前，出世思想的形成和宗教向度的深化，三十四岁至晚年，入世转向的蕴发和宗教观念的淡化。

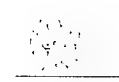
“欲觉三乘法，来参一指禅。人天开觉路，衣钵得真传……拈花曾示我，微笑证前缘”(敬安《登岳麓山呈笠云长老》)。这是敬安在1873年参见清代著名诗僧、长沙麓山寺笠云时，所写的一首诗的主要内容。敬安的这首诗，以佛祖拈花，迦叶微笑的故事，比喻其向笠云求法，说明他已经领悟了佛教的真谛，通向人乘、天乘的觉路，明显地反映了他确信超自然形象的实在性，而倾心于佛坛的宗教感情。尤其是其在《长沙龙潭山有寄禅与余同字》一诗中说：“西方自古三迦叶，东土何妨两寄禅。”更进一步说明了他以迦叶自

况的佛化心理。

正是由于不断深化的宗教向度,他时时都在鄙弃炎凉的世情,追求圣洁的彼岸,表达他心似寒灰,守拙安贫的出世倾向。他常说“罪福无主,生死本空”、“浮世如梦”、“人生如寄”之类的话,表示他对人类既得立场的否定。“结庐人境外,终日掩柴关”(敬安《住山吟》),“平生甘淡泊,守拙安林泉”,“衣食虽不足,幸无尘事牵”(敬安《安贫吟》),“惟将心境勤磨拭,不肯轻轻受点埃”(敬安《山居二首》)。进一步表明他已经醉心于清净,超脱的佛门生活,要在尘嚣之上,时时磨拭净洁的心田,不使染污,保持清净的自性,念念起般若观照,以求内外明彻,常见真如本性。他甚至在送别上大夫入京参政时,也谆谆告诫行者不可贪恋尘世的一时繁华,以期早日解脱。“十年宰相归来后,还取山僧半边也”(敬安《送殷君之京师》),在他看来,跻身仕途,为将做相,尽管如鲜花着锦,烈火烹油之盛,也不过是一时的荣耀和虚幻的假相,只有彼岸世界才是永恒的栖身之所。佛门常开,回头是岸,这种说教无疑是其宗教情感对当时官场政治活动的大胆否定,对现实生活的辛酸苦涩的洗涤净化!

至于敬安以禅宗的“三关”、“四句”、“六步禅”诱掖后进;以穿衣吃饭,屙屎撒尿,运水搬柴等家常日用为“如来放光现瑞”(敬安《佛成道日……设如斋上堂》),以至于“诸佛及众生,一时俱杀绝”等思想,均为禅宗的机锋、话头、“截断众流”、纯任本然等修行方法的具体实施,也是其宗教向度深化的直接反映。

敬安思想上宗教向度的深化,曾经表现了超越真实,企图在虚幻的涅槃寂静中获得永生的消极情绪;但“世出世间皆有累,为僧为俗两皆难”(敬安《次秃禅辞世偈韵》),使他认识到佛教圣界的虚幻性,认识到佛教毕竟不能离世间而独立存在。因此,自觉不自觉地净化了那种消极情绪。而禅宗独特的心性理论和现实主义精神,恰好契合了正在他心中蕴发的入世转向,因此他更进一步向内



寻找人的本性，日益注重超越一切，包括佛本身的向内的情绪体验，显示出他那明显的个性解放意识和悲壮的献世精神，促成他的宗教观念日渐淡化，积极地投入了卫教爱国的社会活动中来。

概而言之，促成他入世转向的社会环境，也就是客观条件主要有三：一、法衰，二、国危，三、广泛的社会交往。法衰则愿佛日重辉；国危则望国富民强；广泛的社会交往不仅给其出世思想注入了新的内容，淡化了他的宗教情感，而且扩大了他的视野，加深了他的群体意识和民族情感。这三方面的协同作用，激发了他忧法、忧国、忧民的忧患意识和卫教、爱国、济世救人的使命感。

为了挽救佛教衰亡的命运，敬安提出了“保教扶宗，兴立学校”的方针。他说：“今值此天演竞争之世，不能闭门自守，欲图保教扶宗，必须兴立学校。”他意识到佛门早已非安居修行的清静之所，闭关阅经已不能适应激烈的社会争斗的需要，只有力革旧习，广结世缘，自护寺产，自办学校，使佛教成为一支独立的社会力量，才能使法轮常转，五叶重芳。因此，他“奔走风尘，未曾休歇”（敬安《除夕示众》），周旋于府县衙门之上，经营于禅林寺院之中，护产、兴学、结社，终至保教扶宗献出了自己的生命。

二、入世转向

敬安思想的入世转向表现在忧国忧民、富国强兵、不堪外辱的爱国主义方面尤为显著。禅宗面对现实世界的精神，在他思想中潜移默化地滋长起来了。禅宗思想一方面深化他的宗教向度，另一方面又淡化了他的宗教情感。这种复杂的、辨证的互动关系，便是宗教的异化作用。他把个人的悲痛记忆扩展为整个阶层对社会的愤怒反响。“青天欲坠云扶住，碧海将枯泪接流。独上高楼一回



首，忍将泪眼看中原”（敬安《致宝觉居士书》）。这已经不是早年“我生不辰泪如雨”，“悠悠悲恨久难伸”（敬安《祝髮示弟》）的孤独叹息，和“山林脱尘俗”（敬安《游清泉寺》）、“山上拾枯松”（敬安《喜刘南尘过访》）那种孤芳自赏，与世无争，悠然自得的个人情趣，而是忧世伤时，眷怀君国的民族意识了。杨树达说：“敬安虽身在佛门，而心萦国家。”（杨树达《八指头陀文集》一卷）正是对这种宗教情感的复杂活动所显发的民族情感的高度概括。

敬安在《江北水灾一首》中，以极度的哀痛，如实地描写了当时惨不忍睹的景象，抒发了悲悯众生，肝胆欲碎的痛苦焦急之情。

> 客从徐州来，未言泪先垂。江淮今岁灾，迥异往昔时……庐舍既漂荡，农具罕见遗。死者随波涛，生者何所栖？……饥来欲乞食，四顾无人饮。儿乳母怀中，母病抱儿啼……不如卖儿去，疗此须臾饥。……掘草草无根，剥树树无皮。饥啮衣中棉，棉尽寒无衣……伤心那忍见，人瘦狗独肥。

在敬安一千九百余首诗当中，像《江北水灾》这样的诗，可以说是绝无仅有的。另有一些描述田家辛勤稼穑、艰难困苦的诗句，虽有“辛苦一生内，欧（呕）血诚可悲”的感喟，也有“草稀稻苗秀”，“但取衣食足”（敬安《观田家春耕晚归》）的恬澹，下意识地流露出他那自然疏旷的生活情趣。但是，总的来说，中国古代知识分子传统的忧患意识，在其晚期的诗文中，还是占有显著地位的。

“豺虎方为患，存亡未可知。但持心似石，不顾命如丝”（敬安《南岳杂感四首》）。既托出了他忧国忧民的深挚感情，也画出了他勇猛精进的救世精神。他常说“内伤法弱，外忧国危”（敬安《致宝觉居士书》），面对民困国弱、强邻益迫的形势，情不自禁“人天交泣，百感中来”、“大海愁煮，全身血炽”（敬安《感事二十一截句》），他心中的喜怒哀乐和国家民族的强弱兴衰紧紧地联接在一起。当他得知法军进犯我国领土台湾，官军屡为敌炮所挫，爱国主义的激情驱使

他奋不顾身,出迎敌军,欲以徒手和血肉之躯搏击进犯之敌,这里他俨然是一名生能舍己,死不还家的斗士。他那由超越一切的庄严圣洁的宗教情感转化而来的悲壮牺牲精神和凛然不可侵犯的英雄气概,当然不是佛教泯冤亲爱憎、安心无为、与世无争的思想所能解释的。而"衔石难填精卫愁","国仇未报老僧羞"(敬安《感事二十一截句》)所表现出来的民族正气和义无反顾的献身精神则是佛祖割臂饲虎、救度众生的宗教情绪在现实生活中的转换和升华。

关于敬安的社会交往,无疑也是他入世转向的具体表现,当然也是他宗教观念淡化的世俗力量。在他来往密切的人中,上至一品大员,下至朝野名士,有为戊戌变法献身的仁人志士,也有在广州起义中被捕的革命党人;有热衷于宗教复兴的佛学大师,也有致力于文化研究的著名学者。诸如尚书岑云阶、侍郎朱疆村、户部袁叔舆、兵部萧浩园、宫保魏午庄、太守吴雁舟、诗人陈伯严、画家陈师曾、名儒王闿运、居士杨仁山,还有谭嗣同、章太炎、吴彦复、郭嵩涛、夏穗卿、狄楚青以及杨度……等近代著名人物。他和他们或谈禅说偈,或诗词酬唱,直接影响了他的思想内容和思维方式,对于净化他那出世的消极情绪,具有一定的作用,对于促进他思想的入世转向,也是不言而喻的。

第二节　太虚的佛教革新运动

一、一个政治和尚

释太虚,清光绪十五年(1889)生于浙江崇德吕氏家,幼失怙恃,十六岁披剃出家,法号惟心。曾在佛前求名,得弥勒签"此身已

在太虚间",故名太虚。同年,依著名诗僧八指头陀敬安,受具足戒于天童寺。1909年,太虚涉猎康有为《大同书》、梁启超《新民说》、章太炎《告佛子书》、严复译作《天演论》及谭嗣同《仁学》等书,又受吴稚晖在巴黎所出《新世纪》上托尔斯泰、克鲁泡特金之学说的影响,乃有志于革新佛教,"作激昂之佛教新运动"(太虚《我的佛教改进运动略史》),慨然以佛化救国、救天下为己任。辛亥革命成功后,公开倡导"教理革命,教制革命,教产革命",以一比丘身份,广泛涉足社会政治活动,把毕生的精力献给了佛教革新事业,有政治和尚之谐称。

二、三大革命的内容

太虚指出:"代表佛教之寺僧,未能赶上现代国家社会之建设","若不适合此时此地之社会需要,以发扬佛教精神,即失去存在之意义。于此如不谋改善,必归淘汰。而现今中国之寺制僧制,必待整理"(太虚《三十年来之中国佛教》),于是他取法三民主义,公开提出佛教"三大革命"的口号。

其一,教理革命,太虚谓之三民主义的民权主义。从俗世方面说,即把资产阶级民主、自由、博爱、平等的口号输入佛教教义之中;从宗教这一方面讲,就是把佛学变为"动的人生哲学",以人间佛教追求人间净土,这实际上就是要在思想上和理论上实现佛教的入世转向。

太虚认为佛陀时代,是一个不合理、不平等、不自由的社会制度。释迦牟尼佛为了拯救苦难众生,大胆地否定了当时存在的种姓制度,而说"六和主义",意在革除这种不平等的社会现象,建立自由、平等、民主的极乐净土。佛教自汉末传入中土,在精神上,它



融合了儒家礼乐的真义，体现了《礼运·大同篇》“天下为公”的政治理想，同时保存了佛教超越现实，严峻独立的主体意识。但是明季以来，僧众素质低劣，违背了佛陀“六和主义”的真精神，其末流所及，形成了极端厌世心理，或者专为帝王神道说教，为达官显贵以鬼神祸福作愚民的工具。沿至清末，佛教精神尽去，仅剩下超亡送死的陋习。教理革命的重心就在于革除佛教末流诸如此类阻碍自身发展，甚至瓦解自身的厌世、出世倾向，恢复佛法的“六和主义”，把中国佛教“渐从‘寺僧佛教’解放成‘社会各阶层民众佛教’”（太虚《三十年来之中国佛教》）。

中国称佛徒为僧，是梵语僧伽之略。太虚直言僧伽即“六和众”，（僧以和合为义，佛教称为“六和敬”。和合有二义：一曰理和，同证灭理也，是在见道以上之圣者；二曰事和，其中有六种敬具属见道以前之凡僧。（一）身和敬，同礼拜身业；（二）口和敬，同赞咏之口业；（三）意和敬，同信心之意业；（四）戒和敬，同戒法；（五）见和敬，同空之见解；（六）利和敬，同衣食之利）就是僧团。他认为在佛教内部没有个人名义，只有集团名称；只有团体的利益，没有个人的私利；一切的一切，均属大众所有，故称“六和主义”或“僧团主义”。

所谓“六和众”，太虚指的是“六和敬”，他取以比附西方资产阶级民主思想和宪法规定的民权内容，并根据需要重新作了解释：

见和同解——学术自由，
利和同均——经济均等，
意和同悦——民主自由，
身和同住——居住自由，
戒和同修——信仰自由，
口和无诤——言论自由。

这种对佛教教义的改造和引申，为佛教涂上了资产阶级民主

思想的色彩，它与当时资产阶级民主革命的政治口号遥相呼应，给佛教原有的空灵神韵和幽隐幻灭，超凡脱俗的形象，增添了一件世人用以争取自身和人类解放的利器。这种不伦不类的比附，即是当时“中源西流”思想的一种曲折表现，也是晚清“以己意进退佛说”的学术特征对寺僧佛学影响的结果。

不仅如此，教理革命的目的是彻底促进佛教出世法的入世转向，使之与世法融为一体，以实现佛教救世的悲愿。他说：

> 人间何世？非、亚、美、欧洲诸强国，皆以卷入战祸……铁弹纷射，火焰横飞，赤血成海，白骨参天。加之以水旱之灾，疫疠之祲，所余锋镝疾苦之残生，农泣于野，商困于廛，士无立达之图，工隳精勤之业。哀哀四民，芸芸亿丑，遂相率而流入乎苟生偷活，穷滥无耻之徒。不然，则醇酒妇人，嬉笑怒骂，聊以卒岁，聊以纾死。又不然，则远游肥遁，海蹈山埋，广朱穆绝交之篇，著嵇康养生之论。又不然则疑神见鬼，惑己迷人，妖祥杂兴，怪异纷乘。持世者修罗，生存者地狱、饿鬼、畜生，其高者则厌人弃世而独进乎天。嗟嗟！人道几希乎息矣！……当此事变繁剧，思潮复杂之世，征之西洋耶、回遗言，理乖趣谬，既不知以应人智之要求，轨范人事，征之东洋李、孔绪论，亦无力制裁摄持此人类之心行矣！于是互偏标榜，竞从宗尚，挺荆棘于大道，宝瓦砾为珍奇。（太虚《觉社丛书出版之宣言》）

人民出水入火，苟生偷活，或者醉生梦死，欺人盗世，他给人们描绘了一幅凄凉悲苦，令人目不忍睹的画面。而东西方文化都难以救此世界之乱，只有以佛教自觉觉人，自利利他，自度度人的精神，返身入世，才能承担起救国救民之重任。要做到这一点，佛教非做到弃旧图新，进行一番彻头彻尾和脱胎换骨的改革不可，而改革的目的就是要“宏纲异道，普悟迷情，非以图厌世间独求解脱也”（太虚《觉社丛书出版之宣言》）。太虚所谓的“志在整理僧伽制度，

行在瑜伽菩提戒本”(游有为《挽诗》),就是要在“东西各民族的人生哲学基础上,以大乘初步的十善行佛学,先完成人生应有的善行,开展为有组织有纪律的大乘社会生活,再从十住(一发心住,二治地住,三修行住,四生贵住,五方便具足住,六正心住,七不退住,八童真住,九法王子住,十灌顶住)、十行(菩萨于十信、十住满足自利,又复为利他之行也。一欢喜行,二饶益行,三无瞋恨行,四无尽行,五离痴乱行,六善行,七无著行,八尊重行,九善法行,十真实行)、十回向(《楞严经》以大悲心救护一切众生谓之回向。一救护一切众生离众生相,二不坏,三等一切佛,四至一切处,五无尽功德藏,六随顺平等善根,七随顺等观一切众生,八真如相,九无缚解脱,十法界无量)、十地(一欢喜地,二离垢地,三发光地,四焰慧地,五难胜地,六现前地,七远行地,八不动地,九善慧地,十法云地)的佛学,发达人性中潜有的德性,重重进化,以至于圆满福慧的无上正觉”(太虚《佛学新运动》)。也就是说要注重宇宙、人生真相的研究,提高人的道德水准,进德增善,美化人生,发挥人性固有的善,即佛性,而排斥类似神道设教以及虚妄彼岸等不可知的问题的探讨,促成人类互助互敬完善的社会制度,以改善国家政治,促进社会经济的发展;实行“集团的恶止善行”,强调“使不害他之精神融彻于民主、共产、科学,则安乐之利斯得”(太虚《集团的恶止善行》),要“转旧道德成菩提新道德”,又强调“为己则他自俱绝”,“为众则自他俱益”(太虚《转凡小乘旧道德为菩萨新道德》),呼吁世界和平,强调“毁灭人类”者“首先毁自身”,“这是万有和人类现实因果真理,不是任何上帝的神话,也不是玄虚渺茫的空谈”(太虚《呼吁美苏英倡导和平》);还有他的建设人间佛教,实现人间净土等思想,都是以人类为本位,立足于现世和人生的教理改革的基本内容。

据上所述,太虚所谓之人生佛教,就是实现人类和平、民主、平

等、自由等政治目的的现代佛教思想。所以在他看来,佛法和世法不仅没有矛盾,而且相辅相成,并行不悖。僧众不仅要参禅修道,自觉觉人,同时也持有世人应有的权利和义务。为了实现佛教教理的这一根本改革,从理论上融合世出世法,他甚至曲意解释佛教的基本理论和行为准则,认为佛法亦不断我执,非全无爱憎,也难避免杀戮。由此可见,太虚"志在整理僧伽制度"是真,而"行在瑜伽菩萨戒本"只不过取其饶益一切众生而标出来的一竿旗帜罢了。对于太虚来说,"振兴佛教,利益众生",实现人间净土,才是他矢志追求的目标,而佛法不过是实现这一超越追求,并"依照契机去躬践实行"(太虚《新兴能贯》)的手段而已。这里所谓的契机,就是随时变易,不拘成法的意思。所以他能够荟萃华梵,化洽中西,精研法相,盛称禅宗,潜心净土,以实现教理革命,促进佛教的入世转向。难怪鲁迅先生称赞他"和易近人,思想通泰"(孙伏园《鲁迅先生眼中的太虚大师》),又有人说他是佛法奇才。通,说明他对各种学说能博采旁收;奇,显示他对佛教的传统观念敢于标新立异。太虚对于佛教思想的革新,在佛门中可以说是前无古人的了。

太虚教理革命的落脚点则表现在他的净土观念上。他进一步发挥了近代人间净土的思想,指出要"凭个人一片清净之心,去修集许多净善的因缘,逐步进行,久而久之,此恶浊之人间,便可一变而为庄严之净土,不必于人间之外另求净土"(太虚《支论》)。这种净化人心、净土不假外求的唯心的社会观和伦理思想,既是禅宗"自贵其心,见性成佛"的思想折射,也是魏源、杨仁山、谭嗣同等人庄严净土的终极依托形式的延续和发展。然而,净土就在人间,因此,不必念佛超生乐国,只需常做佛弟子济世救人,不抱"成佛做祖"的贪心,这就把佛教为人们描绘的虚幻、美丽的来生,也赋予了世俗的、现实的内容。

其二,教制革命,即僧伽制度的改革,谓之为三民主义的民族



主义。它是适应社会发展、针对当时丛林制度的弊端，特别是带有封建色彩的寺产问题而提出来的口号，因此和教产革命有密切关系。实际上就是要在寺院内部建立一整套民主和自食其力的劳动制度。

太虚在《我的佛教改进运动略史》一文中说："辛亥革命成功，中国既成立了共和立宪的国家，僧伽制度也不得不依据佛例，加以适时的改变，使成为今后中国社会需要的僧寺，这就是我作僧伽制度的动机。"可以看出，他是以历史的眼光和变化的思想来看待僧伽制度的。

中国的寺院，也有伽蓝和兰若之分，但最初的寺院制度，已难详考。然而佛教不耕田，不贮谷，挂单云游，乞食衲衣，既不可能有严格的生活制度，也没有自力更生的机会，这显然不符合中国以农立国的国情。所以佛教传入中国后，沙门中已经有人"垦殖田圃，与农夫齐流；商旅博易，与人竞利"（僧祐《弘明集》卷六）了。唐宋以后，僧侣生活愈趋稳定，且受政府的辖制和保护。创建寺院要由政府批准，寺名也需官方颁定，寺立三纲（上座、寺主、维那）也由官方任命。至宋代，寺主则由州官和乡绅备文邀请。自唐代大历，禅宗大盛，以前禅宗岩居穴处，或寄居律宗寺院的状况，已经不能适应他们聚徒授受、说法住持的形势需要。所以马祖道一才开辟荒山，另建丛林。至百丈怀海乃折衷大、小乘戒律，创立禅院的清规。此清规特点有三：一、以住持为一寺之主，尊为长老，另居方丈；二、行普请法（集众作务），上下协力，自给自足，运用禅学于劳动实践，贯彻"一日不作，一日不食"的规制；三、设置十务，分司各事。这显然削弱了原伽蓝中的民主精神，但却肯定了世间活动的价值，而且建立了固定的寺产。加之当时分天下寺院为禅、教、律，各守其业，不得变易，遂形成了法派与寺院成固定所有关系的丛林制度。因此，寺院在组织上染上了浓重的封建主义色彩，一直延续到近世，

封建宗法制的影响有增无减。

在这样的制度基础上，近代寺院大致分两类：一曰“丛林”或“十方”；二曰“小庙”或“子孙”。十方寺院的传承，多为师徒相续，由前任住持以“法卷”写明历代传承，开堂传戒，授与弟子，成为“法徒”，故称法派。子孙寺院的继承，也是师徒授受，但由住持为弟子剃度，故称剃度派。每个寺院必属于一定的宗派，世代相承。但由于他们为寺产所累，很少有讲习本派教义和修行佛法的，所谓宗派，也就徒有虚名。寺产本不许买卖，但子孙寺院如经双方同意，也可以转让，实际上是有代价的买卖。由此可见，近代寺院已经失去了佛教本来的性质，完全导入了封建主义的轨迹，致使寺产为少数住持占为已有，形成了法派、剃度派独霸寺产的集团。他们不劳而获，坐享其成，营营苟苟，竟无休日，哪里还有时间去参禅修行，研读经典。更有一些人，贩卖寺产，侥取货利，哪里还谈得上向上一着，自度度人。所以清末庙产兴学之议顿兴，民初掠夺寺产之风四起，也不是没有道理的。为了争取佛教自身的存在并谋求在社会上的发展，太虚力主改革僧制，于 1915 年著《整理僧伽制度论》，便是其革新僧制运动的嚆矢。

他指出：“论整理制度，分教所、教因、教籍、教产、教规，别为之议制。实行集产制，立法苑、莲社，均同旧议。惟旧历主月历，衣制、袍衫如旧，倾向于僧仪之保守，与昔年革命时代不同。”明确地提出了对寺院各种制度的存废和改造。当然，太虚革新僧制也是针对当时僧团腐化陋习而发，所以，他在教制革命的同时，又强调“真实修证以成正果”，“献身利群以勤胜利”，“博学深究以倡学理”的“救僧运动”（太虚《救僧运动》）。其实，“救僧”既是教制革命的落脚点，又和教理革命一样，也是实现人生佛教的基本保证。他在教制革命的方案中，充分地展示了上述思想。具体内容从略。（参见东初《中国近代佛教史》）

可见,太虚教制革命的根本目的依然在于促成佛教的入世转向,以至建立起服务于社会的人生佛教。概而言之,主要有三个方面的内容:一是保持寺产僧众公有及集体劳作、自食其力的丛林制度;二是恢复僧众民主平等,互敬互悦的僧伽制度;三是创办佛学院,提高僧众素质的教育制度。其中寺产是中心;民主是手段也是目的;而教育则是实现整个佛教革新运动,谋求佛教自身发展的根本保证。

首先,对外确定寺产不属于公产,因此,任何机构和个人都不能侵占,政府也不例外,且负有保护之责。太虚针对当局要寺院筹集军饷一事慷慨陈词:"政府保护僧寺,系当然责任;僧献军粮,乃人民当然义务,僧不须以捐献求政府保护,政府亦不应当以保护僧寺要僧寺筹饷。"(《太虚年谱》)明确地提出了寺产属法人财产,应受法律保护。一切侵占寺产的行为都不符合宪法精神。如此既为僧众争取了寺产所有权,也向政府提出了保护寺产的合法要求。

其次,对内确定寺产为十方僧众共有,即"十方僧物"的集产制,打破法派、剃度派私传、继承遗产的封建主义流弊,避免少数人垄断寺产,不劳而食,甚至以贩卖如来家产为生的陋习。同时确定以农禅、工禅服务社会,自食其力的劳动方针,为僧众的民主制度打下了稳定的经济基础。1917 年,太虚发表《人工与佛学之新僧化》及《唐代禅宗与社会思想》,极力推崇禅宗一日不作,一日不食的精神,鼓励僧众"务人工以安色身,则贵俭朴;修佛学以严法身,则贵真至"(太虚《僧制今论》)。北伐以后,又作《僧制今论》,着意强调:"僧众亦不能不为生利分子,以谋自立于社会。"如此,佛徒走向社会,以自食其力的佛制生活,"养成能够勤苦劳动之体格和清苦淡泊的生活",则是实现人生佛学的必由之路。

教制革命的第二个方面就是恢复佛教的民主传统,建立真正住持佛法的僧团,以佛教的六和主义的民主精神,互助互爱,使僧

团成为现代民主的典范和弘扬佛法的中心。同时,他还主张选贤任能,依天童寺选贤方式,改法系相传的丛林制度为十方选贤制度,规定住持选举法、任期等,彻底打破法系和剃度派垄断寺院的局面。

第三方面是确立僧众的教育制度,这是振兴佛教和创建新佛教的百年大计。太虚认为,近代佛教之所以衰微,丛林制度之所以变质,关键不在于没有良好的僧制,而在于僧众素质低下。他们深受封建宗法观念的影响,且大多数思想趋于保守,特别是佛教末流,视经典文字为障道之本,文化水平愈来愈低,根本谈不上去研究高深玄奥的佛教哲理,更不懂得佛教的僧团主义,因而把清净庄严的佛教寺院变成了争名逐利、超亡送死的世外桃源。正如和太虚一起进行佛教革新运动的释仁山所言,有三、四百僧众的名刹金山寺,没有一个人能写三百字的通达书信(太虚《我的佛教改进运动略史》)。尤其可怜的是,佛教传入中国二千年,却没有一所具有二十年历史的佛教学院。全国僧侣当时至少有二十万,但能受到佛教教育的不到千分之一,如此怎能够承担起弘扬宗风的重任?所以太虚特别强调:“关于住持僧伽要经过一个严格的长期训练,养成高尚、优美、完善的德学,以佛法的修学和实习为中心,旁参近代的思想学说,准备作弘扬佛法的僧伽,真正代表佛教的精神去救世救人。”(太虚《我的佛教改进运动略史》)可见僧伽教育的真正目的不仅在于传授僧人佛学知识,而且要研究佛法,发扬佛教精神,养成僧伽健全之僧格。他强调僧伽教育的目的就是要使僧人“生而应世,能弘法利生,改造社会”,“承担各种济人利世的事业,改良人群的风格,促进人类的道德,救度人的灾难,消弭人的祸害,将佛法发展成为全社会、全国民的佛法”(《太虚大师全书》)。他是把培养僧材作为佛教改革的长期战略方针提出来的,因此又强调要建立统一的系统学制。他还身体力行,兴办、主持多所僧人学堂,为

佛教的教育事业打开了一个新的局面。

关于教制革命还有一点需要提及的是出家与在家分别的制度。佛教原有四众弟子之分，在家统称居士。他们必须受持三皈，即皈依佛、皈依法、皈依僧。同时还要受五戒，进而受菩萨戒，基本上是依据出家的僧制。太虚则认为，“在家佛徒没有独立的组织，要实行佛法必须出家”，“我觉得是一种错误”（太虚《我的佛教改进运动略史》）。佛教的五乘教法，五戒、十善均为大乘之在家戒，但是并非人人都能奉持，比如戒杀、戒酒、戒邪淫。因此太虚说在家众不必依出家众修持，强调研究信解佛理，奉行社会道德和五戒十善的人间道德，这就为在家的佛教信众大开了方便之门，也为他的新佛化运动开拓了更为广阔的场所。他与白崇禧等军阀、政客组织了中国宗教徒联谊会就是这一思想的产物。

其三，教产革命，谓之为三民主义的民生主义，其实包含了护产和兴学两个方面的内容。他根据教制革命的原则，要消灭佛门圣地私人占有寺产的封建主义，确定寺产为僧众共有，并借助寺产兴办学堂和社会慈善事业，诸如金山寺的改革，武昌佛学院、汉藏教理院、闽南佛学院的设立，以及随之而起的法源寺，拈花寺佛学院、河南佛学院、普陀佛学院、陕西慈恩佛学院、奉化雪窦寺和宁波白湖讲舍，还有武昌之佛学女众院、菩提精舍等女众教育机构都是其教产革命的具体实践或结果。

事实上，任何一种宗教，都在不断的迁流变化之中，他们的概念框架与制度形式也难免与时俱进，即使它的核心信仰也不是恒定不改的。因此，佛教的改革也是势在必行。其实，这种制度，应当说一直都在悄没声息地进行着，太虚不过是这一发展潮流中推波助澜的改革者罢了。从总体上看，太虚力图在思想、制度和经济三方面促成佛教的改革，把佛教变成服务于社会的集团力量。但就其改革的基本立场而言，却在维护佛教的基本利益，而无改于他

的宗教性质。所以,太虚的佛教三大革命虽然符合历史的发展趋势,但却是从保护和发展佛教自身的现世利益出发的。同时也应看到,由于他自身力量的虚弱,仅把着眼点放在上层社会,始终和统治者保持千丝万缕的联系,千方百计谋求军阀、官僚们的支持,完全漠视了佛教广泛的社会基础,造成了这一运动的局限性,终至于名存实亡。其中对于资产阶级民主思想的牵强附会和佛教教义的任意解释,也有难以自圆其说之处。但在适应时代精神和社会思潮方面,无疑是一种创见,对于佛教的入世转向确实起到空前的推动作用。

第三节　弘一与导俗砭世的近代律宗

一、从名士到沙门

李叔同祖籍浙江平湖,清光绪六年(1880)出生于天津。父筱楼,同治进士,官吏部,后居天津经营盐业,颇富有。二十岁前的李叔同好金石书画,吟诗作赋,也常拈柳平康,走马章台,尽情抒展他那风流名士的浪漫情怀。而儒家传统思想的教育,也奠定了他的忧患意识和使命感的思想基础,所以他同情支持康梁变法,并因百日维新失败而南迁上海。他的《二十自述诗序》中有"言属心声,迺多哀愁,江关庾信,花鸟杜陵"。借用庾信"暮年诗赋动江关"的故国乡土之思和杜甫"感时花溅泪,恨别鸟惊心"的国破家亡之恨,抒发了他忧国忧民的心声。

中国的知识分子多希望兼善天下,改造社会,但社会潮流也常常迫使他们的生活之舟改航。李叔同虽出身于书香富商之家,但

父亲早丧，家资耗散，再加上能激发其政治热情的戊戌变法和广州起义的失败，使他产生了沧桑幻灭之感。物质上的享受，已经不能满足他强烈的精神追求，迫使他在生活道路上做了两次严峻的选择，形成了他思想发展的三个阶段。即从自然领域和朦胧的政治意识转向审美或艺术领域，再转向宗教道德领域，实现他自身的内在超越。1918 年，在长期理智思考之后，李叔同于杭州定慧寺披剃出家，法号弘一，遂告别了他三十九年色彩斑斓的俗世生活和绚极一时的艺术生涯。由一个风流倜傥的浊世公子，近世名重一时的艺术大师，终至抛妻别子，以名士而入沙门，并依律修持，著书立说，成为精博绝伦的律宗大师。

据其自述："初出家时即读《梵纲经合注》，续读《灵峰宗论》，乃发起学律之愿。"（弘一《余弘律之因缘》）并在马一浮的影响下，立志弘扬律学。

初，李叔同专治《根本说一切有部律》，后改习《四分律》。1920 年夏，开始撰写《四分律戒相表记》，于 1924 年成书。出版后，以一部分寄日本佛学界。同时，他还从事《华严疏钞》的考订工作。

李叔同认为，佛法是否能流行不衰，关键在于《四分律》能否认真实践，故 1933 年集合僧众十余人于泉州开元寺，创南山律学院。并根据在日本找回的古版律书，圈点南山三大部，讲授《随机羯磨》、《含注戒本》、《律学要略》等，训示学人"惜福、劳作、持戒、自尊"，表现了他肩荷南山道统，复兴律宗的迫切愿望，助长了佛教世俗化的入世精神。

1936 年，自日本得大小乘经律万余卷，亲自整理并编成《佛学丛刊》四册刊行，促进了佛教文化的传播。

李叔同不同于一般逃禅者的悲观厌世，把佛学作为止痛剂而寻求精神上的慰藉；也有别于近世思想界主流的勇猛入世，把佛学作为兴奋剂，以增强其积极的参政意识。而是在思想上摆脱情欲

支配以及审美和艺术状态所实现的进一步升华。这是出于"修习佛法,普利含识"的理性目的,采取落发为僧的信仰手段,在出世的形式中所做的入世事业。"以著述之业终其身"(李叔同《与仲兄子圣章麟玉居士》),即献身于文化事业并以文化疗治民心的事业。所以他的律学思想,既呈现了时代的色彩,也包含了一些非主流的倾向。

二、弘一之律学

以戒为师,精研勤修是李叔同佛学思想的第一个特点。这不仅促进了律宗的复兴,而且还表现了李叔同持戒苦行、宁静淡泊的宗教心态。

中国佛教律学古译有《四分》、《五分》、《十诵》和《摩诃僧祇》四大律,后三律注释甚少,几无一存,唯《四分》独行于世。义净自印度回国后,又译出《根本说一切有部律》,后人称之为新律。李叔同出家时首先研讨的就是《有部律》,并撰著《学有部律入门次第》。他称颂义净"赅通三藏,而偏精律部","凡所行事,皆尚急护。漉囊涤秽,特异常伦。学侣传行,遍于京洛,泥洹而后,斯宗遂衰",所以他以复兴《有部律》为己任。但鉴于《有部律》"章钞繁杂,条理纷糅","中下之徒,白首宁就",经他"撮要编录",尔后"乃获领悟"。因此他认为"编录之法,诚学律者扃钥也"。在他编写的《四分律戒相表记》的第一、二稿中,又"屡引义净之说,以纠正南山"。二年之中,编写有《有部犯相摘记》、《自行钞》各一卷(李叔同《余弘律之因缘》)。不仅如此,对戒律他还能"躬履力行,轻重不遗,防护精严,闻者钦敬"(赵朴初《弘一大师·弁言》)。

尽管《四分律》和《有部律》都是小乘戒律,但南山道宣说《四分

律》义通大乘，自古有“分通大乘”之说。它和《有部律》的“色法戒体论”相对，是以阿赖耶识所藏种子为戒体的“心法戒体论”，因此更适合当时中国佛学心性论的需要。李叔同自日本得古版南山三大律，深感南山律学的“心法戒体论”尤其符合中国近世自尊自强的民族精神。他说：“南山律师……首述事钞，统四藏，括两乘，区别异部，搜驳众说”（李叔同《四分律删繁补阙行事钞题记》），对南山律学推崇备至。于是在友人的劝说下，改宗南山，终身奉持，不遗余力。他撰写的律学著作，不下三十一种，均以南山三大部发挥其精义。

律宗学说主要是戒体论。李叔同则把戒分为法、律、行、相四条。戒法为立戒的根本，实指戒体，这不过是为了突出“自知身心，怀佩而法”（李叔同《四分律删繁补阙行事钞题记》）的心法戒体而已。他所倡言的“惜福、劳作、持戒、自尊”，就是依据上述四科提出的具体要求。

“悲智双修”也是以戒为师的具体表现。他说：“有悲无智，是曰凡夫。悲智俱足，乃名菩萨。我观仁等，悲心深切。当更精进，勤求智慧。”（李叔同《悲智颂》）而智慧的基础便是戒和定。因此他首先要求持戒、禅定，才能“断诸分别，舍诸执著”，才能净化自我。他这里强调的是个人的道德修养，要求在自觉、自度的基础上，才能觉人、度他。

做为一个律宗大师，不仅在于他对律部的精研，同时也在于他对戒律的信守。马一浮《挽弘一律师》：“高行头陀重，遗风艺苑思，自知心是佛，常以戒为师。”说明李叔同学行兼顾，言行一致的特征。他惜时如金，以阅读、讲律、著书、礼诵为常课，居家过午不食，寒不逾三衣，经常过着行云流水般的行脚僧生活。他视金钱财物为身外之物，尤其看得冷淡，由布施而来的钱财，除用于出版经卷外，绝不动用。丁福保曾寄钱给他，他坚持“佛制不可贪蓄”，原数

寄返(李叔同《与丁福保书》)。凡寺院中公物,即使是一副碗筷、一个桃子,也决不侵损。所有这些,不仅反映了他的济世精神和道德追求,而且表现出苦修节欲,超然物外的非主流倾向。

三、弘一之华严学

以华严为核心,全面调和性相禅净的意向是李叔同佛学思想的第二个特点。

李叔同固然认为律宗"统四藏,括两乘",发愿"誓尽心力,宣扬七百年淹没不传之南山律教"(李叔同《余弘律之因缘》),但律宗哲学思想贫乏却是不可否认的事实。在禅教一致,性相融合的近代佛学大潮中,用律宗囊括两乘四藏显然是不实际的。他所说的"统"和"括",只不过是沟通的意思。因此,他不得不为此另找理论依据。而华严宗哲学理论代表了中国佛教理论思维的最高水平,一向被认为是禅教一致中"教"的代表。李叔同意识到华严宗事理圆融、心性本觉、净染善恶无所不具的观点与他开启民心的思维方式正相契合,因而求助于华严,以之融通各教派的学说便是理所当然的事了。

1926年以前,李叔同即开始兼治华严,1927年,他在《与弘伞法师》的信中说:"音近数年来颇致力于《华严疏钞》,此书法法具足,如一部《佛学大辞典》,若能精研此书,于各宗奥义皆能通达(凡小乘论、律、法相、天台、禅、净土等无不具)。"显而易见,他是以华严宗之法而统摄各宗的。当他在谈到《华严普贤行愿品》卷二十二时,甚至把小乘和大乘之区别的传统说话都给否定掉了。他说:"至于(谓)小乘之人决不说法利他者,亦非通论。""又佛称弟子声闻众中,能教化有情令得圣果者,推迦留陀夷第一。律中具载彼度

生之事有十三事。此外关于说法度生之事,小乘律中屡屡见之。”因此他责问:“二乘何咎而欲不修?”他认为“应发大乘心,而随分随力,专学大乘,或兼学二乘,皆无不可”(李叔同《与邓寒香居士》)。如此则不仅调合了性相禅净等大乘各宗,而且从理论和实践上进一步融通了大乘和小乘,这大概是他研习小乘《有部律》和《四分律》的必然结果。但是,更主要的是突出其度生的入世思想。

应当看到,他对华严经论的研究,在哲学上没有什么大的贡献,他所做的事情主要是典籍的收集、整理、刊刻和传播。他撰有《华严集联三百》一书,对校了道光年间刊刻之《华严疏钞玄谈》。特别值得一提的是,其在鼓山涌泉寺发现清初为霖禅师《华严经疏论纂要》,刊印二十五部,并以十二部赠日本僧俗各界,在挖掘、继承、传播中国文化上,做出了应有的贡献。

他对于佛教各宗全面调合的意向是以“同悟达摩直指真实自心”(李叔同《与邓寒香居士》)为途径,以净土法门为导归的。他极力称颂灵峰、灵芝等律宗宗师对《阿弥陀经》所做的疏解。他说《义疏》“无多高论,妙办经宗,善契初机,深裨后进”。他也常受人之请,解说《阿弥陀经》(李叔同《佛说阿弥陀经义撷录·序》),直接把律宗和禅宗、净土宗融合在一起。

他崇信的是弥陀净土,思想追随昙鸾《往生论》。1923年,他在上海太平寺曾依北京新刊陀光校定本《昙鸾往生论注》,进行了认真细致的标写。他说:“鸾法师注至为精妙,杨居士为支那莲宗著述,以是为巨擘矣。”(李叔同《元魏昙鸾往生论注题记》)他完全接受了《往生论注》中五念门之一的“回向”思想,主张勤修净业,凭藉佛的愿力往生净土,从而转向世间事业的完成。



四、律学思想的入世转向

李叔同出家,其“意在导俗”,要以佛教的自尊自强、物我两忘、悲天悯人的精神,挽救国民“已死之心”,改造国民性。他一再强调自身的道德修养,自利利他,开示众生,现世即为乐土以及念佛不忘救国,救国必须念佛,就是这一精神的具体表现。他说“至发心以后,处众独处皆无不可”,因为“虽形影相吊,非绝物也。其毕事无闻,非尚隐也”(李叔同《与邓寒香居士》)。他称赞胡寄尘编的《四上人诗钞》“导俗砭世,意至善也”(李叔同《胡寄尘编〈四上人诗钞〉题记》)。这些充分表现了他认为佛法就在世间,以出世之身,行入世之法的入世精神。

特别是他在《致浙江省当局蔡元培先生等》一文中,推荐“富于新思想,久负改革之宏愿”的太虚、弘伞为委员,“专任整顿众僧之事”,建议改革僧制,则更富于入世的精神。他首先提出,“对于服务社会之一派”,要“尽力提倡”,对于不利于社会的一面宜做妥善处置。以太虚为首的佛教界,提出三大革命,“农禅并重”方针,李叔同也起到了有益的推动作用。

显然,做为农业社会的中国,僧徒不劳动事实上是不可能的。“一日不作,一日不食”的原则便是对原始佛教主张不劳而获、乞食纳衣的否定。但这一主张引起了教义上的非难,因而始终不能作为普遍的制度而实行。所以李叔同希望于佛教改革,不仅赋予了世俗活动以宗教的意义,而且主要肯定了世间活动的价值。尽管这一方针不是李叔同提出的,但从总体上看,他在促进僧制改革方面的功绩是不容忽视的。



第四节　其他宗风的入世转向

一、净土的入世倾向

净土宗自唐代善导提倡之后，迅即普被社会各阶层。宋明而后，各宗则兼修念佛法门，净土宗则为诸宗合流之归宿。近代寺僧大德比丘无不兼修净土。其时专力阐扬净土者，当以印光居首。

印光，清咸丰十一年(1861)出生于陕西部阳，俗姓赵。二十一岁出家，少治儒术，尤喜读程朱之书，历住终南、红螺、普陀诸山。1920年，至苏州创建净宗道场，专弘净土，普摄群机，法语流传，遍于中外，敬仰而皈依者数十万人。曾掩关苏州报恩寺，创弘化社，印书四、五百万部，其正续文钞，洋洋数十万言，为佛教文化作出了一定贡献。

印光由儒入佛，故融通儒释为其净土思想的显著特征。其教人以伦常为基础，念佛往生而为归宿。其道德文章，惊服当世，不独精于佛陀教义，而且对于格至诚正、修齐治平、五伦八德等儒门经世之道，亦必发挥尽致，且文义典雅，纸贵洛阳。印光有复林介生一书，云："如来说法，恒顺众生，遇父言慈，遇子言孝，外尽人伦，内消情虑，使复本有真心，是名为佛弟子，岂在两根头发上论也……即家庭便是道场，以父母兄弟妻子朋友亲戚，尽作法眷，自行化他，口劝身率，使其同归净土，尽出苦轮，可谓戴发高僧，居家佛子矣。"(转引自褚柏思《佛门人物志》)充分表现了儒释结合，世出世法结合的世俗化色彩。

他还驳斥学佛为消极遁世，"佛法为无益于世"的思想，着重指

出:“不知医世之药,无过佛法,盖能医人心也。”(张慧《印光大师略传》)其入世治本的思想,溢于言表。

印光作为一个佛门弟子,严守戒规,真修实学,曾行脚东三省,白山黑水,一钵长征。一衲之外,身无长物,但维护法门,十分卖力。在庙产兴学的风潮中,他与僧人、居士,以卫教护法相劝勉,并身体力行,入都请愿。其后,佛门尊之为净土十三祖,中国佛教近代第一尊宿,足见其在寺僧中影响之大。

二、华严学的入世倾向

华严宗至明末,式微已甚,华严典籍,亦多散失。至清末杨仁山搜集古德佚书于日本,贤者著述,十得五六。经其去伪存真,分别刊行,辑《华严著述辑要》十二册行世,其中多半为国内久佚之本。晚年,又得智颛《搜玄记》、法藏《探玄记》,于是手辑《贤首法辑》一百数十卷,使华严宗呈现复兴之象。

近代以研究华严闻名于世者,首推月霞。其人清咸丰七年(1857)生于湖北黄冈,俗姓胡,名显珠。十九岁出家(说法不一,此依蒋维乔说),参学金山、天宁、高旻诸名刹,后于终南山结茅安居,昼垦夜坐,自种自食,与僧众共守“一日不作,一日不食”的百丈清规,于二百亩稻田上垦殖六年。三十四岁,参谒南京赤山法忍,自此留心内典,并由天台转向华严。对于法界观,以及贤首、清凉诸疏钞,均深有契悟,以“教宏贤首,禅继南宗”名扬大江南北。四十三岁,创安徽省教育会于安庆。后出国考察日本、印度及西欧、南洋诸国,游历说法三年之久,为近世海外弘法的先驱。五十一岁,因杨仁山等人推荐,任江苏省僧教育会副会长,主持江苏省僧师学堂。后在上海参与出版《佛学丛报》,又经狄楚青、康有为介绍,主



办"华严大学"于上海哈同花园,继办"法界学院"于常熟兴福寺。其间曾应孙毓筠、杨度之请,于北京开讲《楞严经》。因反对袁世凯称帝,几遭横祸。

综观月霞生平行略,其宗教活动和僧教育思想,难保持丛林制度之风范,但仍显示出鲜明的入世转向。而禅教并进,学说兼通,则是其华严思想的特色。

三、天台宗的入世倾向

天台宗自明代智旭以后,一变而为灵峰派。此派特点是兼修净土法门,综禅教律会归净土。谛闲则是天台宗灵峰派的传人,或称其为天台宗教观第四十二世。

谛闲,浙江黄岩朱氏子,生于清咸丰八年(1858)。早岁从舅氏习医,因妻亡子死,慈母见背,遂感人生无常,而有出世之志。二十二岁出家,听《法华经》,未及终卷,即悟一心三观的天台教旨。二十七岁,升座讲经,或讲《法华》,或讲《楞严》,或讲《弥陀》,法席遍及江南。历任永嘉头陀寺、绍兴戒珠寺、上海龙华寺住持。1912年,住持宁波观宗寺,兴废继绝,同时开办"观宗学社",专攻天台教观。学社分研究和弘法两部,前者造就人才,后者接引初机。自此各地迎请讲经说法,无有虚岁。曾两度在北京宣讲《楞严》、《圆觉》,由是名声大振,被视为中兴观宗之始祖。谛闲律己甚严,每日必自持佛号一万遍。其著作有《大佛顶首楞严经指味疏》、《圆觉经讲义》、《普贤行愿品辑要》、《观经疏钞演义》、《念佛三昧宝王论义疏》、《谛公遗述语录》等。蒋维乔是其在家弟子。蒋氏曾有言曰:谛闲"行归净土,教演天台",并于教、禅、净三者融会贯通,是对其天台教观的中肯评断。他的思想显然是灵峰派禅净同归的继承和



发展。

四、其他诸宗的状况

至二十世纪,禅宗虽然不绝如缕,但有成就者绝无。法相宗的发展,仅在居士。密宗则由宫庭流入社会,随处设坛传法,夸示即身成佛,而信者益众。但其在民间传播,多以咒术骗人,与其他宗教迷信活动相比,妖邪之气有过之而无不及。爱国诗僧苏曼殊虽信奉密宗,为近代学界之佳话,但在教理上亦无任何发挥。唯有法尊等入藏求法,先后译有宗喀巴等著作多部,于汉藏文化交流和密宗的阐扬,有不小的贡献。

第五节 居士佛学与佛教文化的勃兴

二十世纪初,于杨仁山之后,有徐蔚如在北方创办刻经处,也以刊刻华严经典为主。欧阳渐创支那内学院于南京,专弘唯识。韩清净设三时学会于北京,亦倡言法相。即所谓南杨北徐,南欧北韩。另有蒋维乔授台学于上海,刘洙源讲禅学于成都,于是东西南北相互辉映,交织而成近代居士佛学之大观。

一、徐蔚如之弘法

徐蔚如,生于清咸丰十年(1860),少杨仁山二十三岁,其所致力的佛教文化事业多在北方,但与南方名僧,如印光、弘一、谛闲过

从甚密。继杨氏金陵刻经处之后，徐氏亦于清末设北京刻经处及天津刻经处。弘一校正的南山三大部，即由其刊刻流通。1912年，索取印光对弟子说法之文稿，交《佛学丛报》发表，后又集成《印光法师文钞》刊行。1917年，北京发起讲经会，公推徐氏主持，曾南下观宗寺，邀谛闲北上讲经，同时皈依谛闲，法名显瑞。北京、天津刻经处历时数十年，所刻经典近二千卷，其中最为精湛者，当数《华严经搜玄记》、《华严经探玄记》、《华严经纲要》等。1919年，与印光合订贞元译本华严经之校刻记，由扬州砖桥刻经处依之修版。自1935年起，徐氏每晚讲经天津功德林，盛弘华严，因此为僧俗各界公认的华严学者，以南杨北徐与杨仁山并称华严二大师。徐蔚如毕生致力于刻经弘法的佛教文化事业，至晚年仍期望重刻《华严疏钞》，编《大藏提要》。但其编写疏钞校勘记仅二十余卷，《大藏提要》亦未编竣成书，与杨仁山的愿望一样，均成未竟事业，诚属可惜。不过，徐氏代辑《杨仁山居士遗集》，由金陵刻经处刻印行世，却是近代佛学的一件幸事。

二、欧阳竟无的唯识学

法相宗，因玄奘传译而极盛于唐，但因其论述烦琐，每与中国文化心理结构不合，仅三数传而告歇绝。后又经唐武宗灭佛，法相典籍亦遭焚毁，残存典籍流失数百年之久。清末杨仁山收集古德佚书，法相论疏，多自日本购回，并刊行流通，学者始得窥见玄奘本旨。法相唯识学的复兴，不在寺僧，而实得欧阳渐、韩清净等居士之力。

欧阳渐，字竟无，清同治十年（1871）生于江西宜黄。二十入泮，从叔父读。初习程朱理学，甲午丧师后乃专治陆王心学。后从

桂伯华所劝,转而研究佛学,时年三十六岁。次年,赴江宁从杨仁山游,又东渡日本,访求国内遗失之佛典。归国后,任两广优级师范教师。1910年,再赴金陵,次年杨氏于临终前以刻经处编校相托,自此开始了他的弘法事业,初校印法相唯识经论。1922年,创支那内学院,"以阐扬佛教,养成弘法利世之才,非养成出家自利之士为宗旨"(欧阳渐《内学院简章》)。1925年扩大为法相大学。"九·一八"以后,率弟子载运经板入川,建支那内学院蜀院于重庆。1944年卒。欧阳渐以讲学刻经为其终身事业,先后编校经典千余卷,研究法相唯识、般若、涅槃垂二十年。著作有《内外学》三十余卷。

欧阳渐的佛学思想,初从杨仁山"教宗贤首"之说,研究《起信》、《华严》、《楞严》诸经论,年逾四十,始转归法相唯识,继穷般若,终阐涅槃。他认为:"法相唯识者,穷杂染之皆妄;般若者,明万法之本空;涅槃者,显即妄而皆真也。"以根本智摄后得智,由事物发生的缘起,阐明唯识。以后得智摄根本智,由事物现象的缘生,阐明法相。即从各种不同角度,通过对妄、空、真认识的深化,分别阐明法相、唯识的道理。他还认为,只有唯识才是佛教的真谛,而天台、华严以及禅宗等都是中国沙门所创,不是真正的佛法。基于上述认识,形成了他那以转依为中心,以抉择为前提,辨法相、唯识为二宗的唯识学,以及会通儒佛,促进佛法入世的思想。

转依,意为转我执、法执二障,证得涅槃、菩提二果。"转",有转舍、转得之分;"依"为唯识、真如、生死涅槃之所依。此系通过三自性说明人的认识应当如何由错误到正确,由虚妄到真实的自证过程。它认为对于一切缘起现象(依他起性)不应执为实我、实法(遍计所执性),而要体悟唯识真性(圆成实性)。这本来是佛学中的认识方法,欧阳渐据此发展而为他的佛学思想的核心,即唯识。他一再说明,"唯识诠用义,是一大要旨"(欧阳渐《成唯识论研究次

第》),充分反映他重用轻体,以理解行的思想特征。他说:

> 所以必须佛法者,转依而已矣,所以能转依者,唯识而已(欧阳渐《摄大乘论》)。

可见,他讲唯识,重心就在"转依"。他又指出:

> 缘起义是依义,建立末那六识有根依,建立赖耶转识有共依,转依于本,本依于转,有若束芦交依不仆。染净依于识藏,见相依于自证,因亦有其依,缘亦有其依……变非刹那离依,依非息息离变,本是幻形,缘至斯起,是为唯识。知彼相妄,乃见性真,复修而依转,变身土而化万灵,此之谓唯识学。(欧阳渐《唯识十二论·叙》)

这就是说,佛法中的缘起论就是转依,一切事物,互相依存,发展变化,以及不改不变的自性,都是八识互依,唯识所变。染净、见相、因缘、心所、诸法,各各皆有所依。有所依,识才有变,一是变现,二是转变。结果阿赖皆种子依六识之缘,变现六识之境。这种依和变,是识的依变,是识藏,是自证,故万法皆成于依和变。其实,他强调转依就是唯识,简单地说,就是要依真如实性和阿赖耶识,转妄成真,转染得净,这就是欧阳渐以转依为中心的真实意图。

欧阳渐认为,法相唯识以外的中国佛学,不重视方法论的建立。禅宗强调单刀直入,彻见心源,主张不立文字,道断语言,乃是无量劫以前,已经受佛法文字熏染很久,达到了出神入化的境界,故非常人所能采用。然而禅学末流,徒拾一、二公案,搔首弄姿,故作玄奥,其实并不懂禅法。而天台、贤首也不知方便善巧,"畛域自封,得少为足,佛法之不明宣矣"(欧阳渐《唯识抉择谈演讲》)。他认为唯识是专谈方法论的学问,所以,他特别重视唯识学。《唯识抉择谈》和《唯识抉择谈演讲稿》就是这一方面的专著。

欧阳渐强调,研究佛法首先要在佛经中进行抉择,所以他每刻印佛经,则作叙文一则,指明重点研究的地方及其意义。每讲唯识

论,必先讲唯识抉择,把方法论放在首要地位。他所谓的抉择有十:

一、体用谈用义。

二、四涅槃谈无住。

三、二智谈后得。

四、三谛谈俗义。

五、三量谈圣言。

六、三性谈依他。

七、五法谈正智。

八、二无我谈法无。

九、八识谈第八。

十、法相谈唯识。

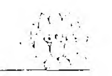
这十种抉择经吕澂整理后文字稍为详细,意思也就更加明白。在体用关系上,谈有为之用。无住涅槃是佛的涅槃,佛不住涅槃而住菩提,以一大事因缘出现于世,救渡众生,立大功德,就"用"而言,称为无住。根本智悟自不悟他,后得智悟他而称真见,故选择后得。与空宗相反,相宗以俗谛为无,真谛为有,认为俗为幻故无,真为识故有。其他如三性谈依他,谈法无,谈阿赖耶识,都是从正反两面突出识的功能而已。

辨法相、唯识为二宗则是欧阳渐独一无二的创见,是他的佛学思想的第三个特征。章太炎在《支那内学院缘起》一文中指出,欧阳渐"曾言:'唯识法相唐以来并为一宗,其实通局大小殊焉。'余初惊怪其言,审思释然,谓其识足以独步千祀也。"欧阳渐认为唯识宗以缘起理论为基础,从事物发生的原因上谈相的作用,法相宗以缘生理论为基础,从万物变化的结果上谈相的体性。"八识能变(即具有变化的功能),能变义是唯识义;三性所变(即变现出来的结果),所变义是法相义。""理义是唯识义,事义是法相义。"(欧阳渐

《瑜伽师地论叙》)从理论基础、性质、表现等各方面说明"唯识法相德义体例各别,不相淆乱"(欧阳渐《辨唯识法相》),以实现他另建唯识宗的意图。不过,这一意图,除金陵刻经处一系的个别人,如吕澂外,几乎无人接受。或只举唯识,包含法相,或仅列法相兼容唯识,就连认为欧阳渐这一创见"独步千祀"的章太炎也是法相唯识并称。这说明欧阳渐法相、唯识分宗的问题虽挑起了二十世纪新、旧唯识派的论争,但在理论和实践上并没有太多的意义,只是表现与"转依"、"抉择"说同样旨在反求自证,膨胀心力的心性学说的特征。当然,他对唯识的阐扬和发挥,也使绝响千年的法相唯识学再度昌明于世,其功绩则无需赘言。

与他的老师杨仁山一样,欧阳渐融会佛儒的特征也是很明显的。他以佛解儒,援儒入佛,著有《中庸传》、《孔学杂著》、《书读》、《论孟课》、《毛诗课》等。

他指出,佛法是体,儒学是用,它们的共同基础则在《中庸》的"中"。他说:"中即无思无为,寂然不动。"(欧阳渐《中庸传》)故是佛法中的真如实性。如此解释,"中"便成了佛性,又是性之体,佛儒贯通就能从人性中把握佛性,并由佛性展现普遍的人性。当然,他融会佛儒的目的还是重在利用儒家自强不息的积极入世精神,使佛学成为一门应世的学问,在内忧外患、国势危殆的岁月中振养民气,培育弘法利世之才。所以,他首先强调,孟子的气节观固为佛教法师所守,佛法同样持"名节事极大,生死事极小"(欧阳渐《欧阳大师遗集》1727页)的伦理观。可见,欧阳渐以儒家至刚至大的浩然之气改造佛学的目的,就是要陶冶,强化救亡图存的使命感和杀身成仁的献身精神。既然佛儒结合的真实意图在于以佛学做入世的事业的指导,所以他极力主张以居士而修习佛法,亦可以儒家之道修己安人,出家与否只是形式,无碍于涵养济生利世的精神。他还看到当时寺僧无德无学,发愿借居上以振兴佛学,因此继杨仁



山之遗志,创办僧学,培育佛学人才,形成以支那内学院为中心的一支居士佛学的劲旅,把近代居士佛学推向了一个新的高潮。

在这支劲旅中,吕澂、王恩洋为中坚力量。吕澂长于语言、因明,佛学思想独具特色,佛教文化研究也多有建树。王恩洋慧解不在吕氏之下,法相唯识之学仅次于欧阳渐。此二人在二十世纪佛学研究史上都占有显著的地位。

三、吕澂的佛学研究

吕澂,字秋逸,江苏丹阳人。1911 年,因购书得晤欧阳渐,即入室执弟子礼,虚心讨教佛法,是金陵刻经处研究部的第一批学人。欧阳逝世后,继主刻经处。吕氏通晓英、日、法、梵、藏诸种语言,于因明深入幽微,是我国最早治西藏佛学的学者之一。他曾校勘藏文《摄大乘论》、《因明入正理论》等,于法相唯识之学秉承师说,持法相、唯识分宗之议。其以佛学入世的倾向较欧阳尤为明显,重新提出"佛说不离世间"的口号,他强调"佛家的解决人生问题,不能看作否定人生,而是改革人生"(吕澂《正觉与出离》),便是对上述口号的具体解释,也是对佛学入世倾向的进一步发挥。

四、王恩洋和韩清净

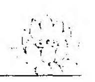
王恩洋,又名化中,曾就读北京大学,由黄树因引见而识欧阳渐,专究法相唯识学。受梁启超《大乘起信论考证》的影响,也认为此书是"梁陈小儿"所见,提出法相唯识"以衡起信",作为《起信论》为伪作的另一根据,并作《大乘起信论料简》,动摇了大乘起信论为

中国佛学通用之论的观点，而引起了一场争论。内学院成立后，王氏任菩萨藏和二十唯识论研究导师，讲《唯识通论》、《成唯识音义》、《佛学概论》等。其后他撰著《人生论》，以佛理融会儒家诸子之学，而折衷于佛学，与熊十力析佛归儒的指导思想异趣，但同样表现了近代人生佛学的色彩。

与欧阳渐齐名的韩清净，也以研究唯识学著称，当时有南欧北韩之说。他所创立的“三时学会”与支那内学院遥相呼应，对于华北佛教文化贡献殊伟。其唯识学的方法与欧阳渐迥异。欧阳力主抉择，扼其大意，故由唯识而般若，终至涅槃，着重把握佛学之大纲。韩氏则穷究瑜伽，旁及十支，即所谓一本十支。其著述均为唯识学，如《瑜伽师地论科句披寻记汇编》一百卷十六册，《唯识三十颂诠句》等。他虽与欧阳齐誉一时，但对后世的影响远不如欧阳一系。其弟子有周叔迦、朱芾煌等，也研究唯识学，均有著作问世。周氏于北京大学讲授唯识哲学，编成《唯识研究》五万余言，除阐述《百法明门论》及《成唯识论》大意外，还旁通真谛、天台、贤首、禅、净、密、律诸宗，是一部深入浅出，雅俗共赏的唯识启蒙之作，也是运用科学知识宣扬佛法的著述。《佛学与科学》的作者王季同为之作序，指出，唯识哲学与科学知识多不谋而合。他认为佛法是彻底的辨证法，它的“真如”是斯宾诺沙的“实体”、康德的“物如”、谢林的“绝对”、黑格尔的“理性”，并从天文学、生理学方面证明佛学的科学性，也为本书增色不少。

五、蒋维乔的佛学研究

蒋维乔也是近代居士佛学的代表人物，又是南方高等学府开讲佛教哲学的前驱先路。蒋氏字竹庄，号因是子，清同治十一年



(1872)生于江苏武进,属清末维新派人物。四十余岁皈依天台大师谛闲,倾心佛学研究,修止观法门,又与太虚交往,并从之习因明学。五十余岁又专修密宗等,是一个禅净双修、显密兼备的佛教学者。蒋氏主持教育行政多年,于江苏教育厅长和东南大学任内,首先于东南大学开讲《佛学入门》、《百法明门论》等。其佛学著作有《佛学概论》、《大乘广五蕴论注》、《因是子静坐卫生法实验谈》等,传诵甚广。《中国佛教史》则是其佛学研究的一部力作。

蒋氏对佛教哲学自有其独到见解。他认为"古来创设宗教者,殆无不对宇宙之大原,从事考察"。一方面考察宇宙的生成,另一方面考察现象产生之本体,进而考察本体与现象的关系。就本体而言不外有神论(人格神论)和泛神论(即天神论)两种,佛教的宇宙观则属于后者。他进一步指出:小乘佛教视世界道德为神,视绝对理想为实在之反映,是伦理上的泛神论。换句话说,小乘佛教是特殊的泛神论,大乘佛教则直视宇宙万有为神的实在,是普遍的泛神论。就现象而言,佛教哲学属缘起论,而说明宇宙本质的性质,它又属实相论(蒋维乔《佛学概论》)。泛神论、缘起论及实相论三者构成了蒋氏佛学思想的理论支柱。

六、刘洙源等人的佛学研究

刘洙源,清末拔贡,早研唯识,晚耽禅悦。认为"佛法根本在心,行法根本在观",主张"外息诸缘,内心无喘","观此自性清净之心"的观心禅。于成都创办佛学社,独任讲席十余载。另有《金刚经讲义》校订者范古农,以佛学为治心之本;《佛学大辞典》编辑者丁福保,"因佛典以求佛祖真义"(丁福保《佛学大辞典》自序);《阿弥陀经》等的英译者吕碧城女士,弘扬佛法于欧美;《五乘佛法与中

国文化》的作者朱镜宙，综论儒道佛三学于一体。显密兼备，有多种佛学著作的黄忏华，不仅详细探讨中印佛教发展的史实，而且精密分析各宗思想内容及演变的轨迹，也是近代佛学界不可多得的人才。

上述南北东西，法相唯识，性相显密，居士研究佛学之风，一时蔚成大观。他们以弘法为中心，刻经、兴学、授课，以宗教而说哲学，以入世而说人生，由是促进了清末民初佛教文化的长足发展。